Gabriel Marcel

Omul problematic

BIBLIOTECA
APOSTROF

Filosofie
contemporană

GABRIEL MARCEL

Omul problematic

Filosofie contemporană

Carte apărută cu sprijinul
FUNDAŢIEI SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Gabriel Marcel, *L'homme problématique*
© Jean-Marie Marcel

© Biblioteca Apostrof, 1998
3400 Cluj
str. Iaşilor, nr. 14
tel/fax: 064/432444

ISBN 973-9279-07-4

T.L se virează la: Uniunea Scriitorilor din România
cont 45101032 BCR; filiala sector I, Bucureşti

GABRIEL MARCEL

Omul problematic

Traducere, note de
FRANÇOIS BREDA
și
ȘTEFAN MELANCU

BIBLIOTECA
APOSTROF
Cluj, 1998

Notă asupra traducerii

După *A fi şi a avea*, volum apărut în 1997, Editura *Biblioteca Apostrof* oferă cititorului o altă scriere importantă aparţinînd lui Gabriel Marcel, *Omul problematic (L'homme problématique)*.

Fără a intra în amănunte privind substanţa textului tradus, text ce păstrează în multe privinţe caracteristici ale gîndirii filosofice marceliene (impunerea unui termen cheie faţă de care se dezvoltă întreaga demonstraţie avută în vedere, tonul colocvial al scrisului, o anume retorică a discursului etc.), se impun totuşi cîteva precizări mai cu seamă de ordin filologic.

Astfel, cuvîntul cheie al întregului volum îl constituie termenul *inquiétude*, traduş de noi prin *neliniște*. În jurul acestuia gravitează un alt termen, *trouble*, folosit deseori de Gabriel Marcel în textul cărţii, pentru a cărui traducere am folosit fie echivalentul de *frămîntare*, fie cel de *tulburare*, în funcţie de contextul semantic utilizat: cînd autorul foloseşte *trouble* (sau *troublement*) în sens general, am folosit echivalentul de *frămîntare*, iar cînd utilizarea acestuia are o conotaţie psihopatologică, atunci l-am redat prin *tulburare*. Alţi termeni ce prezintă o anume dificultate în transpunerea lor sînt explicitaţi în notele traducătorilor, la subsolul paginii.

Profitînd de ocazie, aducem prin aceste rînduri mulţumiri călduroase Doamnei Anne Marcel, fiica lui Gabriel

Marcel, care pe parcursul acestor ani ne-a acordat întreg sprijinul pentru publicarea acestei cărţi. De asemenea, dorim să-i mulţumim Domnului Maurice Nadeau, preşedintele Societăţii „Gabriel Marcel" din Canada, care ne-a oferit ediţiile mai vechi şi mai recente ale operei marceliene, necesare pentru traducerea de faţă, ca şi Domnului Georges Cesbron, şeful Catedrei de Literatură Franceză şi Comparată de la Universitatea din Angers (Franţa).

Prezenta traducere a fost făcută după textul original apărut la Aubier – Montaigne, în 1955, în colecţia *Philosofie de l'esprit*.

François Breda
Ştefan Melancu

Prima parte

Omul problematic

Problema căreia aş dori să încerc să-i găsesc aici cîteva elemente de soluţionare este una de grad secund, o problemă despre o problemă. Aş formula-o astfel: În ce condiţii omul a putut deveni întru totul o problemă pentru om?

Este important să prevenim din capul locului asupra oricărei neînţelegeri şi insist pe cuvintele de care tocmai m-am folosit. Este evident că de mai multe secole, chiar din antichitatea greacă, omul şi-a pus întrebări care vizau cînd originile, cînd natura sa, cînd destinul său. Ne putem gîndi însă, am impresia, că aceste întrebări, oricît de grave ar fi ele, pot fi înţelese în mod detaşat, pe fondul unei anumite siguranţe, sau chiar al unei anumite evidenţe. Am putea exprima acest lucru spunînd că oglinda sa interioară îi arăta omului o imagine a lui însuşi în care nu întîmpina nici o greutate în a se recunoaşte, o imagine care nu avea în sine nimic neliniştitor.

Dar sîntem nevoiţi să constatăm că, la un anumit nivel al cunoaşterii cel puţin, astăzi lucrurile nu mai stau astfel: acest nivel este cel al reflecţiei sau al gîndirii interogative. Este cert, bineînţeles, că imensa majoritate a fiinţelor umane nu ajunge niciodată la acest nivel sau, cel puţin, nu se ridică decît arareori pînă aici cu concursul unor circumstanţe excepţionale. Trebuie adăugat însă, pe de altă parte, că această conştientizare, chiar dacă aparţine unui număr restrîns, nu poate fi lipsită de repercusiuni puternice, ca şi de faptul de-a avea urmări chiar şi asupra celor care par a nu participa direct la aceasta.

În plus, să remarcăm că arta contemporană, în unele dintre expresiile sale cele mai deconcertante, constituie o

mărturie irecuzabilă asupra a ceea ce trebuie numit în mod clar o alienare, luînd acest cuvînt într-un sens mult mai general decît cel ce i-a fost dat într-o perspectivă marxistă. Prin alienare înţeleg faptul că omul pare să fi devenit din ce în ce mai mult străin de el însuşi, de esenţa sa proprie – pînă în punctul de a pune la îndoială această esenţă, de a-i refuza, în cel mai rău caz, orice realitate originală, după cum s-a putut vedea în expresiile exagerate ale existenţialismului contemporan. Totul se petrece ca şi cum arta, la un Picasso de pildă, tocmai ar manifesta, şi înţeleg prin aceasta a se face manifestă, imaginea deformată şi parcă de nerecunoscut pe care oglinda interioară ne-o reflectă. Este într-adevăr greu să admitem în mod serios ca această deformare să fie obţinută arbitrar, să nu fie decît rezultatul unei activităţi deliberate şi aproape perverse sau rezultatul a ceea ce numim uneori conştiinţa ludică, cea care se manifestă în joc şi în afara oricărei preocupări utilitare. Este mult mai plauzibil să admitem că ne aflăm în prezenţa unei necesităţi profunde, aceea de a obiectiva ceea ce eu aş numi, cu un termen în mod voit foarte vag, modalităţile existenţiale care se situează în partea de dincoace a nivelului conştiinţei cotidiene.

În rest, nu-mi propun nicidecum să insist asupra aspectului estetic al problemei tratate aici; şi, dacă mă refer la aceasta, este pentru că faptul acesta are avantajul de a face problema în cauză mai sensibilă.

Voi lua ca punct de plecare al propriilor mele reflecţii analiza remarcabilă cu care se deschide foarte importanta lucrare a filosofului german Hans Zehrer, *Omul în această lume*. A apărut la Hamburg în 1948. Găsim aici o conştientizare extraordinar de lucidă a situaţiei omului contemporan. Autorul îşi concentrează, pentru început, atenţia asupra a ceea ce el numeşte omul barăcii.

Acest om are în jur de patruzeci şi cinci de ani. Părul grizonat. Am fi tentaţi să-i luăm un oarecare rid al feţei drept surîs ironic, dar observăm, puţin cîte puţin, că acest rid trebuie să aibă o altă semnificaţie, căci este imuabil: e

mai bine să ne gîndim mai degrabă la un fel de congelare a trăsăturilor. Acest om a avut un cămin, o casă cu mobilier, pămînturi, o fermă, animale. Avea părinţii lui, o soţie, copii, fiinţe apropiate care îi locuiau în preajmă. Dar el nu mai posedă decît doar ceea ce are pe el. Lucrează opt ore pe zi, poate la refacerea unui drum, are ce mînca, hrana este chiar bună. Cînd nu este prea obosit, poate să-şi permită în sat munci suplimentare, care îi vor da un supliment de hrană sau puţin tutun. Nu se poate spune că n-a avut grijă de el colectivitatea, şi el însuşi nu ar spune-o. Vorbeşte puţin, întotdeauna încet, cu reţinere. Vorbeşte despre ceea ce a avut cîndva, despre ai săi, despre ferma sa, şi prin asta el redevine o fiinţă umană *în prezent*, deşi el era aceasta şi *în trecut*, ca apoi să recadă în muţenia sa. Dar înainte de asta el a pus o întrebare, mereu aceeaşi, şi nu se aşteaptă bineînţeles să obţină un răspuns: „Cine sînt eu? se întreabă, pentru ce trăiesc şi ce sens are toată povestea aceasta?".

Statul nu poate să-i răspundă. Acesta nu cunoaşte decît conceptele abstracte: loc de muncă, reformă agrară etc. Acelaşi lucru este valabil şi pentru societate în general: ceea ce e important pentru aceasta este ajutorul pentru refugiaţi, sprijinul de urgenţă etc. Abstracţii tot timpul. În universul Statului şi al societăţii, acest om nu mai prezintă nici o realitate vie. Este un număr pe o fişă, într-un dosar care cuprinde o infinitate de alţi indivizi, fiecare cu numărul său. Cu toate acestea, acest om nu este un număr, el este o fiinţă vie, un individ, şi ca atare el ne vorbeşte despre o casă, o casă bine determinată care era a sa, despre ai lui, care la rîndul lor au fost şi ei individualităţi, despre animalele sale, care fiecare avea un nume. Este clar că asta este ceea ce are în vedere acest om cînd îşi pune întrebarea fără răspuns: „Cine sînt? Ce sens are totul?". Oare un alt om, un individ şi el, de asemenea, ar fi în măsură să-l lumineze? El s-ar strădui din răsputeri să-l introducă pe omul nostru în propria-i viaţă, în universul lui propriu,

ar putea chiar să împartă cu el ceea ce la rîndul lui posedă. Numai că această viaţă, acest univers nu pot fi schimbate reciproc, şi chiar şi acest lucru nu ar constitui un răspuns.

Fapt ciudat, deoarece tocmai acest alt om, care ştie cine este el şi pentru ce trăieşte, nu poate răspunde la întrebarea omului barăcii. Întrebarea aceasta el nu o poate înţelege decît într-un mod imperfect, căci nu ştie ce înseamnă să-ţi fi pierdut patria, casa, cu toţi cei pe care-i iubeşti. Şi chiar dacă ar fi pierdut toate acestea, el s-ar afla în aceeaşi situaţie, mai aproape, în consecinţă, dar probabil că atunci ar pune aceeaşi întrebare, fiind departe de a-i găsi răspunsul.

Prin aceasta însă problema dobîndeşte o caracteristică acută. Ea nu priveşte numai un individ oarecare, ci pe toţi oamenii care sînt în aceeaşi situaţie. Întrebarea este asemenea unui nor ce pluteşte deasupra barăcii, deasupra lagărului întreg, numai că există nenumărate alte lagăre asemănătoare. Întrebarea apasă asupra întregului ţinut, asupra unei părţi a lumii.

Nimic nu l-ar pregăti pe omul nostru pentru a fi nevoit să-şi pună o asemenea întrebare. Odinioară el ştia cine este şi pentru ce exista, iar atunci cînd, animat de propria-i poveste, redevine pentru cîteva clipe un om viu, ştie din nou acest lucru. Anii însă trec. El este torturat, este istovit de această întrebare fără răspuns. Ca ea să se ivească în faţa abisului obscur al neantului, în faţa vidului absolut, iată destinul său. O putere stranie şi de neînţeles i-a răpit tot ceea ce era al lui, tot ceea ce îi permitea să aibă o înfăţişare.

Acest om nu se află însă aici doar pentru sine, pe cont propriu. El este totodată ultima verigă a unei dezvoltări istorice. El reprezintă ultima posibilitate a acesteia. De treizeci de ani această întrebare se pregăteşte pentru un continent întreg, în curînd pentru întreaga planetă.

Cine este responsabil că s-a ajuns aici? Răspunsurile sînt de două feluri: fie se va zice că aceste evenimente s-au produs prin ele însele, fără ca omul să intervină cu nimic, fie se va pretinde că un altul este cel vinovat. În primul caz, omul

va avea sarcina de a descoperi legile care dirijează o asemenea devenire şi de a se adapta lor. În al doilea caz va trebui să cerem ca vinovatul să dea socoteală: cine este însă acesta? El poartă o mască, o infinitate de măşti, cea a naţionalismului, a rasei, sau a naţional-socialismului, sau a comunismului.

Totuşi, cunoaşterea ştiinţifică nu a putut schimba nimic din ceea ce s-a întîmplat, poate chiar ea este cea care a contribuit la ascuţirea şi mai puternică a conflictelor. Şi lucrul acesta este valabil pentru toate aceste măşti. Am putea foarte bine să inventăm o nouă teorie sau un nou vinovat: numărul celor care au pierdut totul este prea mare pentru ca asemenea invenţii, am zice asemenea descoperiri, să-i poată satisface pe toţi: totul pare şubred sau meschin în prezenţa neantului!

De ce am crezut că ar fi necesar să reproduc în mare această analiză care, la o privire superficială, pare a nu se centra decît pe un caz extrem, al acelor nefericiţi pe care îi numim, cu un eufemism destul de iritant, *persoane exilate*? Pentru că, în realitate, într-o situaţie precum cea a lumii noastre actuale, nihilismul este contagios, şi pentru că tocmai asupra acestei contagiuni trebuie să ne concentrăm atenţia.

Dacă mă aflu realmente *în prezenţa* omului barăcii, dacă mă văd obligat să-mi imaginez, într-un mod atît de concret pe cît e posibil, condiţiile în care se ivesc aceste întrebări tragice şi fără răspuns: *Cine sînt eu? Pentru cine trăiesc eu?*, atunci este imposibil să nu mă simt lăuntric mişcat şi, la urma urmei, chiar vizat de astfel de întrebări.

Înainte de orice, pot sau chiar trebuie să-mi închipui că această extremă lipsă de apărare mîine poate fi a mea. Nu-mi este greu să evoc circumstanţele în urma cărora eu însumi m-aş găsi mîine într-o situaţie identică cu cea a nefericiţilor a căror soartă a fost pentru mine, la început, un obiect de mirare şi de scandal.

Acest lucru este adevărat, de fapt şi de drept: spun de drept, căci nu am nici un motiv să presupun că aceşti oameni

şi-au meritat destinul şi să cred despre mine că, dimpotrivă, eu sînt cel scutit de orice reproş. Dacă eu sînt inocent, atunci şi ei sînt la fel; dacă ei sînt criminali, la fel sînt şi eu.

În fond, se poate afirma că non-sensul se întinde, sub ochii noştri, precum o pată de ulei. Prin asta are loc o stranie mutaţie interioară, care ia aspectul unei veritabile dezrădăcinări. Întrebări cu totul noi apar acum, care-şi cer locul într-un punct unde, pînă mai deunăzi, se părea că ne aflăm într-o ordine ce se justifica prin ea însăşi: este chiar ordinea căreia îi aparţinea omul barăcii, pe vremea cînd era încă o fiinţă vie, pe cînd era în prezent.

Cel pentru care a gîndi a devenit o nevoie, o necesitate primordială, acesta ţine seama de caracterul precar şi întîmplător al condiţiilor ce constituie însuşi cadrul existenţei sale. Cuvîntul „normal" de care se folosea, dar care astăzi i se pare într-atîta de imprudent, se goleşte de semnificaţia sa, am spune, cel puţin, că pe neaşteptate este cumva atins de un indiciu care-l face să apară într-o lumină nouă şi neliniştitoare. Ceea ce credeam a fi normal nu este, cu siguranţă, într-atît de normal şi nu se realizează decît cu ajutorul unor condiţii excepţionale, ce nu prezintă, în mod sigur, garanţiile unei durate absolute pe care, foarte naivi, le-am putut crede subînţelese.

Dar ceea ce este neobişnuit e că, din momentul în care atenţia s-a concentrat suficient de puternic asupra omului barăcii sau asupra celui deportat, putem spune că aceasta se transformă într-un reflector permanent, care luminează într-un mod nou şi foarte neliniştitor alte situaţii umane, admise de noi în mod abstract sau global, fiindcă nu ne-am străduit să le imaginăm; de pildă, situaţia proletariatului în ţările îndepărtate, precum India, Iran sau Egipt, şi astfel, din aproape în aproape, pînă ajungem înspre ţările din vecinătatea noastră, cărora de multă vreme le-am acceptat condiţiile de existenţă fără să facem nicicînd un efort împovărător, periculos chiar, de a ne imagina în mod concret ce sînt acestea.

Avem noi cel puțin posibilitatea de a ne refugia într-o interpretare, bună la toate, precum marxismul? Nu e greu să înțelegem genul de confort psihologic pe care-l încercăm, fără nici o îndoială, în momentul cînd ne instalăm în această ideologie. Nu numai că ea ne oferă o explicație, aparentă cel puțin, a condiției mizerabile în care se găsesc nenumărate victime al căror destin insuportabil ne-a devenit sensibil; nu numai că ne va permite, facil, să împărțim ființele umane în două categorii, asupritori și asupriți, ci, mai mult, ne va pune în măsura de a ne conferi nouă înșine ceva precum un certificat de exceptare prin care sîntem asigurați că ne aflăm „de partea cea bună". E de la sine înțeles, ceea ce putem numi apartenență marxistă nu implică în sine nimic care să se asemene cu acest fariseism. Dar aceasta nu este eficace, nu este demnă de respect decît dacă se exprimă printr-un angajament concret, printr-o participare la o anume luptă.

Atîta doar că reflecția, dacă nu se împotmolește, în mod arbitrar, într-o înfundătură, îmi arată destul de repede că o astfel de interpretare nu este decît un refugiu, că nu ține seama de obiectul în discuție și că de altfel, cum am putut să presimțim deja, ea implică sau antrenează invariabil această substituire a concretului prin abstract, a individului prin fișa sa, fapt ce reprezintă fără nici un dubiu răul de care sîntem pe cale de a lua cunoștință.

În fond, revenind în punctul de unde am plecat, cel al omului barăcii, prin ce oare marxismul sau orice altceva asemănător ne permite să facem față situației respective? Constatăm că, din contră, tocmai în numele marxismului sau cel puțin al unei interpretări poate abuzive, ce se vrea însă ortodoxă, a acestei doctrine, nenumărate ființe au fost puse în condiții care le golesc de orice realitate concretă.

Se pare că, la urma urmei, o anumită inimă sîngerîndă a ființei umane, a existenței umane, a fost scoasă la iveală astăzi în condiții care fac ca, pentru un spirit lucid, orice tentativă de a o camufla, de a o disimula, să devină profund

suspectă. Cu această intenție m-am folosit de acest cuvînt în aparență foarte imprecis: o anumită inimă. Într-adevăr, nu este vorba de ceea ce putem numi, cu toată rigoarea, o esență. În perspectiva ce ni se oferă, problema esenței poate părea, cel puțin la prima vedere, secundară și aproape nesemnificativă: care este, de pildă, reacția noastră, dacă ni se amintește, așa cum a spus-o Aristotel, că omul este un animal rațional? Nu mă gîndesc că ne-ar veni ideea să spunem: *Această formulă este falsă*, căci, mai ales în condiția punerii accentului pe raportul dintre rațiune și limbaj articulat, ea nu poate fi în mod serios contestată. Faptul pe care am fi mai degrabă tentați să-l afirmăm este că ea ne apare *pusă* asupra unei realități căreia nu sîntem siguri că i se potrivește într-un mod foarte adecvat, mai mult, am putea spune că ea ne apare mai puțin semnificativă decît predecesorilor noștri.

Justificarea profundă a filosofiilor existenței a constat poate mai ales în faptul că ele au pus în lumină imposibilitatea considerării unei ființe ca existentă fără a lua în calcul existența sa, modul său de existență la urma urmei. Dar asupra acestei existențe chiar cuvintele „animal rațional" nu ne oferă nici o clarificare cu adevărat. În cel mai bun caz, am putea introduce aici noțiunea, curentă astăzi, de *proiect,* spunînd că acesta intră în proiectul ființei umane de a se comporta ca animal rațional. Ne-am putea totuși întreba dacă această noțiune nu este echivocă: la prima vedere, ea pare să prezinte o semnificație psihologică, dar odată reflectînd asupra ei această aparență dispare. Psihologic vorbind, este fără îndoială fals să spunem că orice ființă umană are drept proiect faptul de a se comporta ca un animal rațional. În rest, sîntem poate îndreptățiți să punem la îndoială validitatea unei propoziții care se aplică oricărei ființe umane: poate că, prin chiar forma sa, aceasta implică o negare a specificității umane. Poate că ea înlocuiește, fără îndoiala chiar a celui care o enunță, o anumită natură, un anumit complex, definit biologic, față de aceas-

tă realitate misterioasă, ființa umană, despre care, la urma urmei, nu s-ar putea vorbi în mod propriu decît la singular.

Filosofiile existenței la care am făcut aluzie nu afirmă, de altfel, în mod necesar prioritatea existenței în raport cu esența: dimpotrivă, aceasta este o afirmație față de care astăzi își asumă responsabilitatea, aproape singur, doar Jean-Paul Sartre. Ceea ce acești filosofi pun în evidență este imposibilitatea de a menține într-un mod tradițional conceperea raporturilor dintre esență și existență și de a admite că aceasta din urmă, existența, apare ca și cum s-ar adăuga, într-un fel inexplicabil și nereprezentativ, unei esențe suficiente sieși.

Să ne raportăm acum la întrebările pe care și le pune omul barăcii: *Cine sînt eu? Ce sens are viața mea?* Este clar că nu rezolvăm aceste întrebări răspunzîndu-i acestui om (sau mie însumi, dacă le iau în contul meu): Tu ești un animal rațional. Răspunzînd în acest mod, mă aflu pe lîngă întrebare. Am spus mai înainte că non-sensul se întinde din aproape în aproape: adică, eu, care am o profesie, o patrie, mijloace de existență etc., nu pot să nu răsfrîng, într-un anumit sens, aceste întrebări asupra mea însumi. De ce se întîmplă astfel? Să raționăm *a contrario* și să presupunem că mă izolez eu însumi, prudent, gelos, în categoria favorizată pentru care aceste întrebări nu se pun. Dar, dacă am ajuns într-adevăr, printr-un efort al imaginației, să mă așez în locul omului barăcii, doar prin ochii acestuia voi ajunge să consider demersul prin care m-am plasat o dată pentru totdeauna în categoria privilegiaților, care știu ce sînt și pentru ce trăiesc. Altfel spus, prin acțiunea conjugată a imaginației și a reflecției, am putut opera o schimbare care acționează nu doar asupra obiectului, ci și asupra subiectului însuși, asupra subiectului care întreabă.

Dar în această nouă perspectivă, plecînd de la această nouă subiectivitate, modul meu de a considera ca și date propriile mele condiții de existență apare ca o simplă necuviință. Cu alte cuvinte, am „decolat" din aceste condi-

ţii pe care le considerăm, spontan, ca de la sine, iar consecinţa acestei decolări este că dintr-o dată nici eu nu mai ştiu cine sînt. Să observăm pe deasupra – şi această remarcă este foarte importantă – că, în punctul în care am ajuns, întrebarea *Cine sunt eu?* s-a adîncit pînă la a-l viza chiar pe cel care o pune. Cine sînt eu, eu care mă întreb pe mine însumi? Să nu mi se spună că prin aceasta mă afund într-o regresie infinită. Această regresie ar fi zadarnică, ea nu ar schimba cu nimic întrebarea esenţială.

Dar poate că ar fi cazul, plecînd de aici, să ne reîntoarcem, să ne îndreptăm spre trecut, pe scurt, să ne întrebăm cum s-a creat, din punct de vedere istoric, situaţia care declanşează această întrebare şi propria-i reduplicare. Am putea deci, în acest stadiu al reflecţiei, să ne întrebăm în urma-cărora evenimente istorice au putut să se producă transferurile de populaţie sau deportările masive ce au dus la apariţia omului barăcii. Eu n-aş insista asupra acestui aspect pur istoric al problemei. Dar ceea ce putem remarca fără nici un dubiu este că în secolul al XIX-lea a avut loc o conjuncţie a naţionalismului, pe de o parte, şi a revoluţiei industriale, pe de altă parte, ale căror efecte în plan uman au fost dintre cele mai nefaste. Căci chiar nu putem spune că naţionalismul a putut face mai suportabilă povara industriei sau a maşinii, ba dimpotrivă.

Dar, în realitate, nu ne putem opri aici. Ar trebui, pe de o parte, să căutăm în ce mod naţionalismul şi industrialismul s-au dezvoltat împreună şi, pe de altă parte, ce consecinţe au avut acestea pentru imaginea pe care omul şi-a făcut-o despre sine şi despre lumea în care îşi are rădăcinile.

Nu putem sub nici o formă contesta în special faptul că naţionalismul, sub forma sa modernă şi postrevoluţionară, este produsul unei ideologii care se dezvoltă în secolul al XVIII-lea şi se combină, în condiţii foarte greu de precizat, cu un preromantism ale cărui origini par a se situa la Rousseau. Abandonată propriei sale căderi, această ideologie a condus mai degrabă la un cosmopolitism al

rațiunii. Naționalismul ieșit din Revoluția franceză s-a edificat, într-o mare măsură, pe ruina comunităților de bază care au persistat pînă la sfîrșitul Vechiului Regim, dar pe care individualismul filosofiei Luminilor le-a destrămat. Nu putem nega, în altă ordine de idei, că a existat o conexiune strînsă între acest fapt general și devitalizarea religiei, produsă în aceeași epocă. Revoluția industrială însă, cel puțin în prima parte a secolului al XIX-lea, trebuia să contribuie la agravarea considerabilă a acestei tendințe, sub influența de altfel, în mare parte, a unui liberalism care, pe plan economic, o știm prea bine, trebuia să genereze consecințele cele mai inumane, individul fiind redus la o condiție din ce în ce mai fărîmițată, la adăpostul unui optimism ce ne apare azi ca o culme a ipocriziei. Este însă remarcabil că marxismul însuși, în ciuda diferenței sau chiar a opoziției postulatelor, a contribuit la prelungirea erorii liberale, nefăcînd aproape nimic pentru a instaura puterea persoanei. Ca și liberalismul, el rămîne în cele din urmă tributar spiritului abstract și tocmai prin aceasta se deosebește așa de profund de socialismul proudhonian care, dimpotrivă, rămîne profund fidel concretului.

Iată doar cîteva repere, de altfel indispensabile. Ar trebui încă, în plus, bineînțeles, să arătăm cum a fost cu putință ceea ce marele istoric Ferero numea războaiele cu alură dezlănțuită; aceste războaie trebuiau, din rațiuni evidente, să contribuie la slăbirea și mai mult a sensului demnității personale și să deschidă calea, într-un mod cu totul paradoxal, unui tip de socializare care, în mod cert, nu a avut nimic de-a face cu ideile generoase ce i-au animat pe primii reformatori socialiști de la mijlocul secolului al XIX-lea.

Esențialul însă se află altundeva sau, mai exact, trebuie căutat pe un plan care nu este cel al derulării vizibile a evenimentelor. Aș îndrăzni să spun, în ce mă privește, că procesul care a dus la omul barăcii și la anxioasa interogație

în jurul căreia gravitează toate aceste reflecții este o veritabilă cangrenă, al cărui principiu este de ordin metafizic.

Într-o manieră generală, am spune, se pare că omul, dacă avem în vedere evoluția istorică și sociologică așa cum s-a desfășurat ea în ultimele două secole, a pierdut referința sa divină: el încetează să se confrunte cu un Dumnezeu a cărui creatură și imagine este. Moartea lui Dumnezeu, în sensul exact pe care Nietzsche l-a dat acestor cuvinte, nu ar fi oare la originea faptului că omul a devenit pentru el însuși o întrebare fără răspuns?

Se cuvine, desigur, să precizăm aici, atît cît se poate, ceea ce trebuie să înțelegem prin expresia „moartea lui Dumnezeu". Am putut observa că aceasta se găsește deja într-o scriere de tinerețe a lui Hegel, într-un context însă ce nu ne permite să-i atribuim sensul precis pe care îl va avea la autorul lui *Zarathustra*. Trebuie să ne referim mai ales la textul celebru din *Știința veselă* și la dezvoltarea acestuia în *Zarathustra**.

„Nu ați auzit vorbindu-se de acest nebun care aprinde un felinar în plină zi și aleargă în piața publică strigînd fără încetare: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!». Cum însă aici se aflau mulți din cei care nu credeau în Dumnezeu, strigătul său provocă un hohot de rîs. S-a rătăcit precum un copil? zice unul. Se ascunde? Îi este teamă de noi? E dus cu pluta? A emigrat? Astfel strigau și rîdeau, într-un talmeș-balmeș, aceștia. Nebunul țopăia printre ei și îi străpungea cu privirea. «Unde s-a dus Dumnezeu? striga, am să vă spun. *Noi l-am ucis*... Voi și cu mine! Noi, noi toți sîntem asasinii lui! Dar cum am înfăptuit asta? Cum am putut să golim marea? Cine ne-a dat un burete pentru a șterge întreg orizontul? Ce am făcut noi cînd am desfăcut lanțul care lega acest pămînt de soare? Unde merge ea acum? Unde mergem noi, noi înșine?

* La cele două scrieri, *Știința veselă* (1881-1887) și *Așa grăit-a Zarathustra* (1883-1885), Nietzsche a lucrat practic în paralel. (N. trad.) (Ș. M.)

Departe de toţi sorii? Nu cădem oare fără încetare? Înainte, înapoi, de o parte, în toate părţile? Mai există oare un sus şi un jos? Nu rătăcim oare, ca printr-un neant infinit? Nu este oare mai frig? Nu apar mereu nopţile, din ce în ce mai multe nopţi? Nu trebuie oare încă de dimineaţă să aprindem lămpile? Nu auzim oare încă nimic din zgomotul pe care îl fac groparii ce-l înmormîntează pe Dumnezeu? Nu simţim încă nimic din descompunerea divină?... zeii înşişi, de asemenea, se descompun! Dumnezeu este mort! Dumnezeu rămîne mort! Şi noi sîntem cei care l-am ucis! Cum ne vom consola, noi, ucigaşi între ucigaşi! Ceea ce lumea a avut mai sacru şi mai puternic pînă astăzi a sîngerat sub cuţitul nostru... cine ne va curăţi de acest sînge? Ce apă ar putea să ne spele? Ce ispăşiri, ce joc sacru vom fi forţaţi să inventăm? Grandoarea acestui act este prea mare pentru noi. Nu trebuie să devenim noi înşine zei pentru a fi, pur şi simplu, demni de aceasta? Nu a existat niciciînd acţiune mai grandioasă şi, oricare ar fi ei, cei care vor putea să se nască după noi vor aparţine, graţie acesteia, unei istorii mai glorioase decît a fost, pînă acum, vreo istorie.»" (§ 125).

În cartea a V-a, scrisă patru ani mai tîrziu, în 1886, Nietzsche se exprimă astfel:

„Cel mai mare dintre evenimentele recente – moartea lui Dumnezeu, faptul că, altfel spus, credinţa în Dumnezeul creştin a fost despuiată de credibilitatea sa – începe deja să-şi arunce primele umbre asupra Europei... La modul general, putem spune că evenimentul este mult prea mare, prea îndepărtat, prea dincolo de înţelegerile mulţimii pentru ca să avem dreptul de a considera că *noutatea* acestui fapt ar fi atins spiritele, pentru ca să avem dreptul de a gîndi, cu atît mai mult, că mulţi oameni şi-ar da precis seama de ceea ce s-a întîmplat şi de tot ceea ce se va nărui acum, faptul că este distrusă această credinţă ce constituia baza, sprijinul, solul hrănitor al acestor lucruri: întreaga morală europeană, între altele. Trebuie de

acum să ne aşteptăm la o lungă suită, la o lungă abundenţă a demolărilor, a distrugerilor, a ruinelor şi a bulversărilor: cine ar putea să ghicească într-atît toate acestea încă de pe acum, pentru a face să se înţeleagă această enormă logică, să devină profetul acestor imense terori, al acestor imense tenebre, al acestei eclipse de soare pe care, fără îndoială, pămîntul nu a cunoscut-o încă nicicînd?" (§ 343).

Nu putem accentua prea mult semnificaţia sau dimensiunea existenţială a formulelor nietzscheene. Vreau să spun prin asta că ele au o rezonanţă neîndoielnic personală, dar nu exclusiv subiectivă. Este un fapt cert că în tinereţea sa Nietzsche a fost credincios, că în acea perioadă Dumnezeu a fost viu pentru el, la fel de adevărat este însă că, mai apoi, s-a îndepărtat oarecum de el. Poate că nu s-a greşit evidenţiindu-se analogia între ceea ce s-a întîmplat aici şi evoluţia tragică a raporturilor dintre Nietzsche şi Wagner. Este însă cu totul revelator că Nietzsche nu s-a limitat la a vedea în aceasta un eveniment al vieţii sale personale: această eclipsă, pe care el o consideră ca fiind definitivă, are pentru el valabilitate universală şi, în acest sens, putem vorbi în mod legitim de profetismul lui Nietzsche.

Dar asta nu este totul, Nietzsche, am văzut, nu se limitează la a spune „Dumnezeu este mort", în sensul în care Pascal, reamintind un pasaj din Plutarh, afirma: „Marele Pan este mort". Afirmaţia nietzscheeană este infinit mai tragică, declarînd că noi înşine l-am ucis pe Dumnezeu şi chiar şi numai acest lucru ne poate face să înţelegem îndeajuns spaima sfîntă cu care Nietzsche se exprimă aici. Jean-Paul Sartre, în culmea gloriei sale, cu ocazia primirii sale de către jurnalişti la Geneva, imediat după Eliberare*, le declara răspicat: „Domnilor, Dumnezeu este mort". Cum să nu vedem că accentul existenţial

* Debutul acestei acţiuni, cunoscută sub numele de *Libération,* a avut loc odată cu debarcarea trupelor aliate în Normandia, în 6 iunie 1944. (N. trad.) (Ş. M.)

este aici, fără nici un dubiu, absolut diferit, deoarece teama sacră a dispărut, fiind înlocuită de satisfacţia unui om ce pretinde să-şi instaureze doctrina pe ruinele a ceva în care niciodată nu a crezut? Cu toate acestea, putem spune că deja la Nietzsche afirmarea morţii lui Dumnezeu prezintă un caracter preliminar, în sensul că acest eveniment tragic pregăteşte venirea supraomului, care nu este posibilă decît pornind din actul prin care omul înfruntă moartea lui Dumnezeu şi se recunoaşte responsabil, într-un anumit fel, de acest fapt.

Heidegger, în *Holzwege*, în studiul consacrat morţii lui Dumnezeu la Nietzsche, reaminteşte că odată cu conştientizarea morţii lui Dumnezeu începe şi conştientizarea transevaluării radicale a valorilor, considerate pînă atunci ca fiind cele mai înalte. Omul însuşi păşeşte, din acest moment, într-o istorie diferită şi mai înaltă, fiindcă voinţa de putere este aici resimţită şi recunoscută ca principiu al oricărei poziţionări a valorilor. De altfel, tocmai prin aceasta, şi nu putem să insistăm asupra acestui punct suficient de mult, Nietzsche pretinde să depăşească nihilismul la care am fi, dimpotrivă, reduşi sau condamnaţi, dacă am ţine seama de moartea lui Dumnezeu, dacă ne-am situa în această constatare tragică, dacă am face din aceasta chiar un fel de plăcere perversă, în loc de a înţelege că acest fapt nu poate fi decît un punct de plecare, un fel de trambulină pentru un salt miraculos, pentru elanul creator fără de care supraomul, supraumanitatea este de neconceput.

Prin urmare, nu înţelegem în întregime intenţia profundă a lui Nietzsche dacă nu punem pe primul plan la el voinţa de a depăşi nihilismul. Pentru el, această voinţă este legată de descompunerea creştinismului şi poate, într-un mod mai general, a gîndirii idealiste. Cum a remarcat foarte bine Jaspers*, pentru Nietzsche nihilismul provine

*Karl Jaspers (1883-1969), filosof german, specialist pentru început în psihopatologie, orientat apoi spre metafizică, afirmînd, între altele, originalitatea ireductibilă a subiectului uman. Principalele scrieri: *Filosofia* (1932), *Filosofia existenţei* (1938). (n. trad.) (Ş.M.)

din interpretarea morală. „Creştinismul a creat o lume de iluzii al cărei neadevăr este în sfîrşit recunoscut, graţie instinctelor de adevăr suscitate chiar de către el însuşi, şi aceasta într-o aşa măsură că în prezent nu ne-a mai rămas nimic. Deoarece în creştinism tot ceea ce avea consistenţă şi valoare era simulare, din momentul în care aceasta din urmă a fost recunoscută, viaţa se afundă într-un neant, într-un mod pe care omul nu l-a cunoscut niciodată. Acum a sosit timpul cînd trebuie să plătim pentru a fi fost creştini vreme de două milenii. Nu mai avem asupra noastră greutatea apăsătoare ce ne făcea să trăim, într-o vreme în care nu ştim ce avem de făcut... Acum totul este în întregime fals" (*Opere complete*, Editions Naumann, XV, p. 160. Citat de Jaspers, în *Nietzsche*, p. 248 din traducerea franceză).

Pentru Nietzsche, nihilismul vine din ceea ce am pretins să aplicăm lumii, în mod absolut, categoriile de sens şi de totalitate. Este evident că, după ce am presupus în orice eveniment o totalitate şi o organizare în aşa fel încît binele întregului ar presupune devotamentul individului, ne-am dat în sfîrşit seama că nu există deloc o totalitate a întregului. Ideea de valoare nu ar putea în acest caz să supravieţuiască dispariţiei Totului, care i-ar conferi un caracter infinit. Astfel, Nietzsche va putea spune în *Voinţa de putere*: „Nihilistul este omul care despre o lume care este aşa cum este crede că aceasta nu trebuie să fie, iar despre o lume ce este aşa cum ar trebui să fie crede că aceasta nu este: din acest moment, realitatea empirică nu are sens" (XVI, p. 84).

În mod clar însă, supraomul nu este un exemplu particular al speciei umane, la care facultăţile omului comun ar fi în mod deliberat accentuate; acesta nici nu este o specie de om, ci unul care s-ar ivi doar prin punerea în practică a filosofiei nietzscheene: este omul nou în plenitudinea sa şi a cărui umanitate constă în faptul că în el voinţa de putere devine determinantă în raport cu realitatea.

Ar fi trebuit, desigur, să arătăm aici că voința de putere, considerată ca esența interioară a ființei, caută să realizeze pe un plan superior ceea ce există deja în viață, în măsura în care aceasta este ceea ce trebuie întotdeauna să se depășească pe sine. Găsim aici ideea însăși a depășirii, care este fundamentală. Astfel încît ființa, care este voință de putere, domină viața ca pe ceva pe care este gata să-l abandoneze în favoarea ființei adevărate. În atare condiții – chiar dacă expresiile de care se folosește Nietzsche foarte des sînt, din păcate, de natură a favoriza aceste contrasensuri – este, fără nici o îndoială, o gravă eroare a interpreta voința de putere într-un sens pur biologic. Dar trebuie să admitem că ceea ce doctrina cîștigă prin asta în profunzime, în aceeași măsură pierde din claritatea sa. În ceea ce mă privește, aș înclina să cred că Nietzsche, foarte puternic influențat într-o anumită perioadă a vieții sale de gîndirea naturaliștilor și, în particular, de cea a lui Darwin, a ajuns să se folosească de un limbaj, de un bagaj noțional împrumutat la origine din Schopenhauer și ulterior din științele vieții, pentru a traduce o intenție profundă, foarte greu reductibilă la ceea ce acest limbaj putea vehicula în mod real. Această nepotrivire a trebuit de altfel să atragă după sine, din punct de vedere istoric, consecințe dezastruoase, deoarece teoreticienii contemporani ai rasismului și ai nazismului, care în realitate se situează la antipozii gîndirii nietzscheene, n-ar fi trebuit sub nici o formă să se reclame din aceasta, prin reproducerea unei formule sau alteia care, separată de context, putea să pară a justifica acțiunile monstruoase știute.

În aceste condiții, ne putem gîndi că, pînă la un punct, Heidegger are dreptate, mai cu seamă în ultima sa carte*, să pretindă că gîndirea nietzscheeană este centrată pe o metafizică, pe o ontologie pe care, la drept vorbind, nu a explicitat-o.

Toate aceste probleme prezintă în structura lor, din punct de vedere filosofic, o importanță fundamentală. Pe

* *Was heisst Denken?*, Niemeyer-Tübingen, 1954. (N. aut.)

terenul pe care m-am plasat însă eu, ceea ce se cuvine să recunoaştem, de fapt, este că credinţa în venirea supraomului, aşa cum a fost exprimată în *Zarathustra*, a rămas un dat aproape exclusiv nietzschean: şi aceasta, de vreme ce afirmaţia morţii lui Dumnezeu a găsit la o infinitate de spirite o rezonanţă tragică şi oarecum definitivă. Ar fi momentul să reflectăm mai îndelung asupra raţiunilor pentru care s-a întîmplat astfel, ca şi asupra motivelor pentru care ideea eternei reîntoarceri, ce prezenta pentru Nietzsche în perioada scrierii lui *Zarathustra* o valoare atît de importantă, nu constituie pentru noi decît un element, cum nu se poate mai semnificativ desigur, al tematicii sale personale.

Atît doar că, fapt pe care îl vom remarca mai cu seamă aici, transevaluarea anunţată şi pretinsă de Nietzsche nu numai că n-a fost realizată, dar ea ne apare azi într-atît de irealizabilă precum o reformă monetară pe care ar pretinde să o realizeze un individ de unul singur, fie el şi genial. Lucrul cel mai grav însă este că am putut vedea cum se dezvoltă sub ochii noştri o caricatură hidoasă a chiar acestei transevaluări, caricatură despre care putem să afirmăm, fără teama de a greşi, că ar fi fost pentru autorul lui *Zarathustra* un obiect de indignare şi de oroare. Pentru a fi convinşi de aceasta, este suficient să ne referim, de pildă, la admirabilul capitol al IX-lea din *Dincolo de Bine şi de Rău*, intitulat *Cine este nobil*, în special paragrafele 250 şi 251 ce au ca obiect evreii.

Din acest moment, opera lui Nietzsche ne apare ca fiind atinsă de un veritabil semn al contradicţiei, astfel încît aceasta poate să se prezinte simultan ca infinit periculoasă şi infinit salutară, iar această ambivalenţă, mult mai manifestă aici decît, de pildă, la Dostoievski, corespunde, neîndoielnic, unei trăsături generale, profund caracteristice timpului nostru.

Nu este nimic în destinul personal al lui Nietzsche care să nu poată fi considerat ca semnificativ, ca simptomatic,

deşi trebuie să fim aici extrem de prudenţi şi de circumspecţi. Dar, în fine, pare foarte dificil, cînd privim gîndirea lui Nietzsche din perspectiva naufragiului său final, să ne mărginim la a lua seamă de acest lucru, în sens medical, printr-o tară psihologică sau o leziune, oricare ar fi fost aceasta. Nu este vorba, bineînţeles, de a nega medicului dreptul de a proceda la tipul său de investigaţie, ba chiar de explicaţie, fapt ce-i este specific: dar în prezenţa unui mare spirit, care a contribuit, mai mult decît oricare în timpul său, la reînnoirea orizontului spiritual, apare în noi o exigenţă superioară de inteligibilitate, faţă de care răspunsurile ştiinţei nu pot oferi nici o satisfacţie cu adevărat. Cum să nu fim înclinaţi de a vedea în nebunia lui Nietzsche manifestarea fatală şi tragică a unui spirit al disproporţiei* care se asociază, într-o oarecare măsură, încă de pe-acum profetismului lui *Zarathustra* şi chiar conceperii supraomului? La urma urmei, era poate imposibil ca acela care a îndrăznit să se prezinte ca propovăduitor al supraomului să nu revendice şi pentru el cîteva atribute ale supraumanităţii, iar sub povara acestei revendicări nu era oare normal ca un fragil organism uman să sfîrşească în definitiv prin a ceda?

Oricum ar sta lucrurile, mi se pare destul de clar că în acest moment mai cu seamă diagnosticul nietzschean şi, de asemenea, pronosticul său (în măsura în care îl putem disocia de profetismul propriu-zis) este ceea ce poate şi trebuie să fie reţinut.

Ceea ce s-a produs aproape sub ochii noştri este o uriaşă devalorizare, în mai multe privinţe comparabilă cu cea care a avut loc în atîtea ţări pe plan monetar. Această devalorizare poate fi interpretată în diferite moduri, în funcţie

*Gabriel Marcel utilizează expresia *esprit de démesure*, care de fapt corespunde anticului *hybris*.

În consecinţă, Marcel priveşte destinul lui Nietzsche prin prisma unei adevărate dramaturgii aplicate. De altfel, relaţia între nebunie şi *hybris* nu era necunoscută nici în contextul gîndirii antice. (n. trad.) (F. B.)

de accentul pus pe faptul că unele valori nu mai sînt sub nici o formă recunoscute sau, la fel de bine, în funcţie de felul în care acestea se pulverizează, mai exact, dau naştere evaluărilor anarhice şi incoerente.

În atare condiţii, este întru totul de înţeles că mulţi filosofi ajung la concluzia că Eul este cel care creează valorile, deşi acestea sînt dotate cu o realitate independentă. E necesar să adăugăm că Eul despre care este vorba aici trebuie înţeles într-un sens empiric: ne aflăm la antipozii gîndirii unui Fichte*, care rămîne în mod riguros un universalist – chiar dacă experienţa a demonstrat că gîndirea sa era susceptibilă de a aluneca periculos pe panta naţionalismului, ba chiar a imperialismului. Astăzi însă în filosofiile existenţialiste nimic asemănător nu este de conceput. Acestea riscă, mai degrabă, să sfîrşească în anarhie sau, şi mai mult, pentru a evita să se afunde aici, ele vor tinde spre a încheia compromisurile cele mai hazardate, cu doctrine venind dinspre Hegel, şi, de preferinţă, cu marxismul.

În realitate, tocmai în planul valorilor, fapt înţeles cu profunzime de Nietzsche, putem cel mai bine sesiza ceea ce semnifică moartea lui Dumnezeu. În măsura în care acesta se identifică cu întreaga ordine suprasensibilă – aş adăuga, în măsura în care el se organizează în jurul unei prezenţe inefabile – va deveni pentru noi imposibil, de pildă, să vorbim despre Bine în termeni absoluţi, Binele va apărea inseparabil de o decizie existenţială ce se realizează în anumite condiţii determinate.

Dar, din ceea ce am afirmat mai înainte, reiese că gîndirea se află aici confruntată cu o dilemă păguboasă: într-o primă ipoteză, noi sîntem reduşi la ceea ce am numit o pulverizare, o atomizare incompatibilă cu intenţia sau cu

* Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filosof german, adept al *idealismului subiectiv* şi al *doctrinei libertăţii* (spirituale şi morale), prin gîndirea sa anticipîndu-l pe Kant şi anunţîndu-l pe Hegel. Principalele opere: *Teoria ştiinţei* (1794), *Fundamente ale dreptului natural* (1796), *Doctrina moravurilor* (1798), *Statul comercial închis* (1800).-(N. trad.) (Ş.M.)

exigența implicată în chiar ideea de bine, această atomizare nu poate de altfel să nu dea naștere la o stare conflictuală, căreia doar victoria îi poate pune capăt – de altfel, cu totul provizoriu, căci victoria provoacă resentimentul învinșilor și pregătește în acest mod răsturnarea, la rîndu-i provizorie, a ceea ce nu era decît o situație de fapt. Este evident însă că, din punct de vedere al istoriei, chiar și al sociologiei, această idee a unui bine atomizat sau pulverizat nu poate fi apărată, binele nedefinindu-se niciodată decît în raport cu un grup, cu o colectivitate. Prin asta, problema se complică și mai mult și vedem cum apare cealaltă latură a dilemei, societatea fiind în acest context substituită eului. Dar nici pe această cale precisă nu putem spera să scăpăm de un relativism ruinător. Or, istoria, dacă o examinăm cu o suficientă profunzime, ne învață că o conștiință individuală, atîta timp cît este, desigur, purtătoare de valori universale, poate să se ridice împotriva colectivității și să îi opună o justiție veritabilă, adică afirmată ca veritabilă, justiției pretinse și mincinoase pe care societatea tinde să o impună. Este clar însă că întreaga problemă constă în faptul de a ști în ce condiții putem conferi un sens și o valoare unei asemenea opoziții. Sociologul, rămas singur cu resursele sale, va fi constrîns ori să constate pur și simplu adevărul acestor distincții, ori să declare că acest individ care se numește Socrate sau Christos nu este decît precursorul ce anticipează o ordine pe care se va instaura ulterior societatea. Nu este însă nimic aici care să poată fi privit, fie chiar și ca o schiță a unei soluții, căci ar rămîne să știm pe ce înțelegem să fondăm această ierarhie între ordinea specifică unei societăți zise primitive și cea a societății de mîine. Evident că pe o simplă distincție temporală, de dinainte și de după, nu putem fonda nimic care să semene cu o judecată de valoare. Nu putem ieși din această situație inextricabilă decît declarînd că individul profet este purtătorul unui anumit mesaj care traduce un adevăr transcendent. Cuvîntul „transcendent"

are aici o semnificație mai ales negativă, pe care este important să o punem în lumină. Vrem să spunem că valoarea despre care vorbim nu poate fi recunoscută sau aclamată decît printr-o privire ce nu se orientează după o axă pur temporală, după o linie ce leagă simplu un înainte și un după. Nu putem evita necesitatea de a introduce această dimensiune pe care o exprimă cît de cît cuvîntul „transcendent", decît stabilind în principiu că evoluția este prin ea însăși un progres. Va trebui, totuși, să răspundem nu numai că aici este vorba de un postulat căruia experiența și istoria îi opun o dezmințire formală, fiindcă există decadențe, deteriorări incontestabile, dar și că, în consecință, vom fi fatalmente obligați să operăm o triere printre fenomenele sau evenimentele care se succed, pentru a recunoaște unde se situează acest progres. Cum ar putea fi făcut însă acest triaj, dacă nu printr-o recurgere la unul sau la mai multe criterii care sînt ele însele transcendente, în sensul pe care l-am definit? În consecință, se pare că nu mai este cale de mijloc: fie vom renunța la orice evaluare, pentru a ne închide într-un subiectivism radical, dar atunci nu va mai fi vorba de progres în nici un sens, fie vom menține o judecată de valoare, însă acest lucru nu va fi posibil decît făcînd să intervină cealaltă dimensiune!

Din chiar perspectiva aceasta ar trebui să fie reconsiderată situația de la care am plecat, cea a omului barăcii, ca și puterea de contaminare cu care am văzut că este, într-un mod aproape inevitabil, înzestrată.

Este foarte sigur – și am avut de altfel grijă să insist asupra acestui lucru – că omul, redus la o așa privațiune încît viața sa a devenit pentru el un non-sens, păstrează amintirea unei vieți diferite, care odinioară prezenta încă un caracter de plenitudine. Este vorba, în cazul acesta, de a ști ce apreciere putem formula asupra acestei alte vieți, asupra acestei alte lumi, plecînd dintr-o situație care este cea a unei ființe ce nu mai are nimic. E momentul să ne întrebăm dacă această experiență a neantului – căci chiar

așa o putem denumi *grosso modo* – nu va măcina retrospectiv, în felul unui acid, amintirea acestui trecut fericit. Acest lucru poate părea la prima vedere absurd: deoarece, la urma urmei, s-ar putea spune că această amintire este ceea ce este și n-ar trebui să poată fi afectată de prezent, oricare ar fi el. Dar există temerea că această obiecție se fundamentează pe ideea, cu totul iluzorie, după care amintirea ar fi asimilabilă unei efigii într-un fel obiectivă, și pe care noi am păstrat-o ca și cum am păstra un album de fotografii în sertar. Amintirea însă este altceva, reprezintă un anumit mod de a retrăi o experiență anterioară, am putea spune că este o experiență de grad secund și, dacă așa stau lucrurile, contaminarea trecutului prin prezent devine posibilă și poate inevitabilă. Cum se întîmplă deseori, și de această dată imaginile împrumutate din teoria luminii sînt cele mai pregnante: această plenitudine ce caracteriza experiența trecută riscă să apară acum într-o lumină care o prezintă ca derizorie. Acest fenomen este asemănător cu ceea ce i s-ar întîmpla unui om care, descoperind că soția sa sau prietenul său tocmai l-a trădat, ar evoca intimitatea în care a trăit odinioară cu unul sau cu celălalt: în cazul acesta, va fi ca și cum această intimitate, în care a crezut, s-ar acoperi brusc de grimase. Se va putea totuși răspunde că este nedrept și poate absurd de a face ca astfel să se repercuteze evenimentul ulterior asupra unui stadiu al vieții care, luată în întregul ei, prezenta cîndva o valoare pozitivă. E vorba însă, la drept vorbind, de a ști dacă acest mod de fragmentare nu este refuzat de un ceva foarte profund în noi, acolo unde este vorba de ființe, de ființă. Acest lucru este valabil atît pentru exemplul particular luat ca punct de comparație, cît și pentru situația generală pe care este centrată această întreagă cercetare. Ceea ce am numit eu intimitate nu se reduce la o simplă constatare a unei stări agreabile: ea comportă o așteptare, o încredere într-un viitor ce ar veni să confirme și, desigur, chiar să aprofundeze experiența actuală. Or, tocmai a-

ceastă aşteptare a fost înşelată. De acum, intimitatea însăşi se prezintă ca şi cum ar fi fost mincinoasă.

Dar în realitate este aproape acelaşi lucru pentru cel care se credea întemeiat într-un anumit mod de existenţă, unde totul părea împlinit. Şi în acest caz, o oarecare încredere, poate implicită, poate nedesluşită, a fost trădată, nu însă prin cineva anume, ci prin ceva pe care nu ştim într-adevăr cum să-l numim şi care pare să fie chiar elementul în care existăm. Este de altfel evident că această prepoziţie *În* traduce într-un mod foarte inexact o relaţie infinit mai intimă şi cu totul comparabilă celei ce leagă fiinţa vie de atmosfera de care are nevoie pentru a respira, adică de un element care nu doar îl înconjoară, dar îl şi întrepătrunde. Or, acesta este elementul, aproape indefinibil, care dintr-o dată se prezintă ca o trădare; şi aceasta, cu atît mai mult, cu cît chiar în acest element omul şi-a pus încrederea, ea însăşi inexprimabilă, dar care părea să se confunde cu viaţa însăşi. Nu trebuie să ezităm însă să spunem că nihilismul, atît cît este trăit, adică atît cît nu se reduce la o simplă afirmaţie teoretică, se prezintă întotdeauna ca prelungirea sau dezvoltarea acestei descoperiri elementare despre care am putea spune, de asemenea, că este ceva precum o convulsie: această unitate pe care o credeam indisolubilă, între viaţă şi încrederea în viaţă, a fost o minciună; în consecinţă, acelaşi lucru se întîmplă cu valorile, deoarece am lăsat deja să se înţeleagă acest lucru, ele se organizau în jurul sentimentului inexprimabil al acestei unităţi.

Poate că s-ar cuveni, de altfel, să ne exprimăm aici cu mai multă rigoare şi să spunem că, atunci cînd valorile se lasă disociate de această afirmare centrală, chiar în acel moment ele se fragmentează şi, totodată, fiecare dintre ele pare a se devitaliza, pare a se reduce la propriul său schelet, adică, în cele din urmă, la ceva despre care recunoaştem că nu este decît o idee? Cu alte cuvinte, valoarea nu mai aderă la realitate, oricare ar fi adevărata natură a acesteia.

Ar trebui, deci, să vedem în nihilism limita unui proces de descompunere ce operează pornind din momentul în care, într-un fel sau altul, plenitudinea originală a experienței trăite s-a destrămat; și aici, ofilirea și moartea sînt cele la care va trebui să ne gîndim, deoarece prin asta vom găsi expresia cea mai vizibilă, cea mai semnificativă a acestui proces. În rest, ar mai rămîne să demonstrăm, într-o perspectivă nu foarte diferită de cea a lui Nietzsche, că multe soluții, multe paliere la care spiritul s-a oprit, în special în filosofiile idealiste, sînt ca niște etape ale unui drum ce conduce la nihilism.

Se impune însă, chiar în acest loc, o observație a cărei importanță este fundamentală: un proces autentic spiritual nu poate fi, într-adevăr, asimilat altuia care se derulează în planul vieții organice, deoarece el pune în discuție libertatea: singură aceasta, doar ea este cea care intervine în chiar actul ce ar consta în a o nega.

Să reluăm exemplele noastre, și în primul rînd pe cel care ne-a servit pentru a ilustra exemplul unui bărbat trădat de soția sa ori de prietenul său. Dacă mă identific prin gîndire cu acest om, reflecția mea va putea să se orienteze astfel: este adevărat că, retrospectiv, ceea ce îmi apărea ca propria-mi fericire de atunci conține o speranță implicită, și este la fel de adevărat că această speranță a fost înșelată. Ar rezulta însă de aici că totul a fost o minciună în experiența care fusese atunci a mea? Nu pot afirma acest lucru decît printr-o liberă decizie, luată chiar în acest moment în care mă aflu, iar această decizie înțeleasă în sensul negării sau al neantului, ar putea să constituie întocmai un act de infidelitate și de ingratitudine, deoarece aceasta vine să declare nul un dar, totuși, efectiv. Căci, oricum aș decide eu, adevărul n-ar sta, mai degrabă, în actul prin care aș recunoaște realitatea acestui dar, și chiar aș accentua această realitate, și nu situațiile, oricît de dureroase ar fi ele, în care mi-a fost răpit acest dar, adică în supunerea, în acest caz, care s-a produs la ființa pe care o iubeam. Faptul acesta se potrivește și mai exact în

cazul atît de frecvent cînd ne revoltăm împotriva destinului ce ne-a luat înapoi, prematur, o ființă dragă, lovind astfel, cu un fel de blestem retrospectiv, fericirea pe care această ființă ne-a dat-o. Prin asta, în modul cel mai distinct posibil, vedem că este în putința noastră să hotărîm în favoarea sau împotriva ființei; și, astfel, vrem să spunem că într-un caz afirmăm primordialitatea ființei, iar în celălalt caz pe cea a neantului.

Vom fi poate înclinați să subliniem, desigur, că această decizie presupusă nu constă decît în cuvinte, care nu schimbă nimic din substanța lucrurilor. Numai că acest lucru este fals: căci ceea ce contează nu sînt cuvintele, ci atitudinea interioară pentru care aceste cuvinte nu sînt decît semn sau simbol. Afirmînd prioritatea neantului, mă scufund în disperarea mea, mă închid în sine-mi; și, în măsura în care aceasta îmi este cu putință, îi afund pe ceilalți într-o astfel de închisoare, în loc să fie invers, dacă proclam că ceea ce trebuie să conteze înainte de toate este această participare ce mi-a fost îngăduită la cel mai bun dintre lucruri, fie și pentru un timp foarte scurt.

Dar, în acest din urmă caz, se poate produce ceva straniu și față de care nu aș ști să mă feresc îndeajuns. *Poate să se producă*, am spus, în fapt, din rațiuni evidente, nu poate fi vorba aici de o desfășurare fatală sau mecanică. Această participare la cel mai bun dintre lucruri poate să-mi apară ca și ceva despre care nu pot afirma, cu toată certitudinea, că este pur și simplu în trecut. Să notăm, în treacăt, această analogie atît de semnificativă între idee, despre care spuneam *că nu era decît o idee*, și un trecut despre care am spune că nu este decît trecut. Pot ajunge să descopăr că, din momentul în care îmi mărturisesc fidelitatea proclamînd-o, orice s-ar fi întîmplat după aceea, valoarea infinită a acestei participări, totul se întîmplă ca și cum un curent ce părea a fi întrerupt se restabilește, ca și cum un izvor ce părea secat ar începe din nou să curgă; ca și cum povara, ce îmi era și rămînea pentru mine atît de crudă, și-ar pierde caracterul definitiv, ca și

cum ceea ce am pierdut mi-ar fi într-un fel înapoiat. Voi fi tentat să exprim acest fapt spunînd că, dacă reuşesc să adopt atitudinea interioară corespunzătoare afirmării primatului fiinţei, îi voi oferi astfel şanse graţiei, adică mă pun în situaţia de a o primi, fără a avea bineînţeles pretenţia de a o declanşa, ceea ce n-ar avea sens decît dacă ea ar fi o putere naturală sau fizică.

Să nu uităm totuşi să remarcam faptul că tot ceea ce tocmai am afirmat vizează fiinţa şi nu valorile separate de fiinţă, valori despre care am spus că jalonează drumul ce duce spre nihilism.

Or, acest lucru ar putea să fie de cea mai mare importanţă pentru problema ce nu a încetat să ne preocupe, de la bun început.

A spune că Eul creează valorile înseamnă a denatura în modul cel mai periculos un adevăr mult mai profund care vizează nu numai libertatea, dar şi semnificaţia ce-i este imanentă, şi aceasta în aşa fel încît, dacă o dezgolim de ea, libertatea se transformă în propria-i caricatură, absurdă şi plină de grimase.

Adevărul este, mai degrabă, că, dacă Eul intervine, o face ca un factor de descompunere a fiinţei considerate în plenitudinea ei sau, pentru a utiliza limbajul lui Simone Weil, ca şi principiu de de-creaţie. Dacă Eul este la originea valorilor, este doar în măsura în care acestea, cum am arătat deja şi cum foarte bine a spus-o Heidegger, corespund unei mai puţin-fiinţe (*un moins-être*), adică unei reducţii operate asupra fiinţei. Această reducţie este de altfel condiţia prealabilă a unei acţiuni, oricare ar fi ea, în măsura în care aceasta din urmă presupune un proiect. Am putea spune că valoarea este precum orizontul pe care se detaşează acest proiect, şi chiar această acţiune. Mai mult, am putea spune că valoarea este interpretarea schematică pe care conştiinţa şi-a dat-o sieşi, a întreprinderii în care ea se înscrie aruncîndu-se în acţiune. Dar trebuie, în acelaşi timp, să recunoaştem, aşa cum a înţeles André Gide la

începutul carierei sale, fără a merge însă pînă la capătul acestei constatări, că orice acțiune, în măsura în care este o alegere, constituie o mutilare, o injurie, am putea spune, făcută realului. Tragedia umană constă, pe de o parte, în faptul că fiecare dintre noi este condamnat la această mutilare, deoarece nu devenim noi înșine decît cu această condiție, dar totodată și în faptul că fiecare este obligat să răscumpere această greșeală, dacă aceasta este o greșeală, printr-un fel de acțiune compensatorie ce constă, în fond, în restaurarea unității la a cărei fărîmițare a contribuit prin alegerea sa. Ne putem întreba dacă această valoare compensatorie nu ar oferi sensul său cel mai profund actului religios, în felul în care acesta se împlinește în rugăciune sau în reculegere, dar și, de asemenea, în cazul poetului sau al artistului. Formule la prima vedere foarte deconcertante, precum cea a lui Heidegger definind omul ca *păstorul ființei*, capătă în acest caz un sens profund. Aș vrea să încerc să o elucidez puțin aici, fără a mă preocupa prea mult de a ști dacă gîndirea mea coincide întru totul cu cea a filosofului german; m-aș limita de fapt la a adopta terminologia sa care este, de altfel, foarte dificil de transpus în limba noastră.

A spune că omul este păstorul ființei înseamnă a-i atribui acestuia o oarecare responsabilitate ontologică. Acest lucru însă nu ar avea, la drept vorbind, nici un sens, dacă ființa ar fi concepută ca înzestrată cu o existență în sine, ca și natura, cel puțin așa cum avem obiceiul de a o concepe. Pe de altă parte, nu ar putea fi vorba, pentru ca formula să aibă totuși un sens, de a reduce ființa la modalitățile subiectului gînditor, în maniera unui anumit idealism. Trebuie, prin urmare, să parcurgem un drum strîmt între două concepții opuse, dar care trebuie, și una și cealaltă, să fie lărgite. Dificultatea extremă a ultimei filosofii a lui Heidegger ține, cu siguranță, într-o mare măsură de faptul că el încearcă să navigheze astfel între cele două obstacole și am spune că limbajul îi refuză, în-

tr-un mod anume, serviciile sale. Acest lucru, de altfel, este cu atît mai paradoxal, cu cît nimeni nu a demonstrat mai convingător decît el faptul că există un soi de sfinţenie originală a limbajului. „Limbajul, scria în paginile de început din *Scrisoare despre umanism*, este o casă a fiinţei, este locul în care omul şi-a stabilit locuinţa sa. Gînditorul şi poetul sînt păzitorii acestei locuinţe." Trebuie însă, desigur, să adăugăm că limbajul nu a putut să-şi păstreze puritatea originală şi că tinde, sub ochii noştri, să se transforme într-un sistem de semne, a cărui valoare este pur şi simplu instrumentală şi tehnică. Aşa se explică efortul constant al filosofului german de a se apropia fie de poeţi precum Hölderlin, fie de filosofi presocratici, care erau totodată şi poeţi, precum Anaximandru, Parmenide sau Heraclit. Pericolul constă, de altminteri, în aceea că el procedează mult prea adeseori la o reconstrucţie arbitrară plecînd de la propriile sale intenţii, în loc de a se întreba asupra a ceea ce au vrut efectiv să spună aceşti gînditori. Totuşi, este dificil să nu-i dăm, teoretic, dreptate. Max Picard, la rîndul lui, distinge între limba vorbită şi specia de zgomot confuz nearticulat, *wartgeräusch*, la care aceasta se reduce la barbarii contemporani. Am putea spune că vorbirea este expusă unui dublu pericol, urmare a faptului că ea fie se algebrizează (în special prin abuzul de iniţiale şi prin vocabule obţinute prin juxtapunerea acestora, O.N.U., U.N.R.A. etc.), fie se degradează într-o delăsare ce seamănă cu o expectoraţie.

Problema reală ar fi de a şti care este relaţia între cuvînt, acolo unde acesta este pronunţat în adevărul său, în rigoarea sa, şi fiinţa ca atare. Ar trebui să reflectăm aici foarte profund asupra esenţei denumirii. La prima vedere, s-ar părea că aceasta constă, simplu, în alegerea unui semn convenţional, cu destinaţia de a servi ca substitut al lucrului desemnat. Evident, nu putem spune că acest lucru este fals, dar această interpretare exclusiv funcţională pare a scăpa totuşi esenţialul, în măsura în care, în mod cert,

acesta nu este funcționalizabil. Poate fi interesantă aici o referire la cazuri, din păcate din ce în ce mai frecvente, în care o ființă este desemnată printr-un număr de ordine: am în vedere, în acest sens, nu doar închisoarea, dar și spitalul, sau chiar un mare hotel. În toate aceste cazuri există eliminarea acestui reziduu non-funcționalizabil care este, dimpotrivă, într-un mod atît de misterios și atît de evident prezent, atunci cînd dai un nume unui copil ce tocmai s-a născut. Ceea ce este însă remarcabil e că gîndirea noastră curentă tinde în așa fel să se miște în funcțional, încît întîmpină cea mai mare greutate în a se măsura cu acest nucleu intim al denumirii. Și totuși, este cert că ne aflăm aici la rădăcina comună a unei anumite magii și a oricărei poezii. Dacă, de altminteri, am putut afirma, odată cu Heidegger, că omul este păstorul ființei, este clar că această formulă nu poate fi nici ea interpretată într-un sens funcțional. Ar fi ultima absurditate să spunem că funcția omului este de a avea în grijă ființa ca și cum am păzi o turmă și, dacă am putut vorbi de responsabilități, aceasta implică un sens care este el însuși suprafuncțional, sensul în care eu sînt responsabil de propriii mei copii. Ne putem referi în acest caz la diferența subtilă care separă această responsabilitate de cea care revine doicii căreia i-am încredințat copiii. Dacă ne situăm pe terenul *funcției* ca atare, diferența aceasta nu poate fi perceptibilă, dar din punct de vedere spiritual ea este evidentă; și aceasta, în ceea ce copilul meu îmi este consubstanțial, ceea ce nu se întîmplă în cazul doicii. Experiența vieții contemporane ne arată, este adevărat, că totul e din ce în ce mai mult considerat din perspectiva categoriei funcției și, în acest fel, am putut vedea un oarecare politician reclamînd o remunerare pentru mama de familie. Faptul că absurditatea intrinsecă a unei atare propuneri poate să nu fie recunoscută imediat și în afara oricărei explicații, arată clar că sensul ființei este pe cale de dispariție.

Aceste diverse exemple se clarifică reciproc. Dacă revenim acum la problema desemnării, acolo unde ea vizează o ființă individuală, descoperim că ea nu poate fi în mod real înțeleasă într-un sens suprafuncțional decît ca un act de iubire. A alege un nume pentru copilul meu nu este deloc, în manieră exclusivă sau chiar esențială, realizarea unei anumite convenții: acest lucru reprezintă cu adevărat un mod de a-i conferi identitatea proprie și este ca și cum am pune o anumită pecete pe însuși actul paternității. Înțelegem astfel pe deplin de ce, de atîta vreme și în cele mai diverse țări, copilul a fost așezat, prin chiar numele ce i-a fost dat, sub protecția unui sfînt sau a unui strămoș. Identitatea sa pierdea, prin aceasta, orice caracter arbitrar sau pur și simplu formal. În sensul cel mai profund al cuvîntului, actul de a numi avea o valoare sau o dimensiune religioasă; era o sfințire*. Dar într-o lume în care sensul comuniunii universale este, în ciuda unor aparențe înșelătoare, pe cale de dispariție, numele va fi dat sub influența purei fantezii, ceea ce înseamnă, de fapt, a spune că și-a pierdut rezonanța sa supraindividuală. Vedem clar prin asta că desemnarea, metafizică în principiul său, poate degenera fie funcționalizîndu-se, fie reducîndu-se la expresia unui capriciu.

Aș fi tentat însă să mă întreb dacă astfel de observații nu proiectează o oarecare claritate asupra misterului limbii în general. Să nu ne hazardăm în a formula o ipoteză oarecare asupra originii acesteia; să ne mulțumim a nota că problema originii pare din ce în ce mai obscură, că ea se

* Gabriel Marcel utilizează termenul de *consécration*, care în franceză denotă ritul liturgic prin care punem în serviciul lui Dumnezeu o persoană, un lucru care, prin acest fapt, intră în categoria sacrului. În teologia romano-catolică, *consecratio* este acțiunea prin care preotul schimbă pîinea și vinul în trupul și sîngele lui Isus Christos. În gîndirea teologică a Antichității, *consecratio* este noțiunea latină pentru *apotheosis*, zeificare, îndumnezeire.

Fără îndoială, Gabriel Marcel are în vedere și sensul antic al acestui cuvînt. (n. trad.) (F.B.)

confundă cu cea a apariției ființei umane, unii vor spune cu cea a *umanizării* (*l'hominisation*), însă, oricum ar sta lucrurile, pseudo-explicațiile naturaliste revelează aici radicala lor insuficiență. Ceea ce este important este mai degrabă de a conștientiza cucerirea limbajului, așa cum operează aceasta la orice copil: este clar că, în principiu, acest lucru nu se poate efectua decît în căldura unui cămin și că, pe de altă parte, nu are loc decît într-un fel de vrajă continuă în contact cu lucrurile. În schimb, concepem cu prea multă ușurință ceea ce devine limbajul la o ființă care nu este iubită, care trăiește în mijlocul deșeurilor umane și riscă să devină ea însăși o ființă de rebut. Astfel apare, în același timp la modul direct și *a contrario*, raportul atît de intim, pe care abia îl putem percepe, între ecluziunea limbajului și condițiile, umane sau nu, în care această ecluziune se realizează. Umane sau nu, adică pătrunse sau nu de dragoste. Pe măsură ce învață să vorbească, acolo unde aceste condiții sînt pozitive, copilul participă la un fel de recreare a lumii. Dar, am avut ocazia de nenumărate ori să o repetăm, a crea nu înseamnă niciodată a produce: nu ne vom angaja în absurditățile idealismului subiectiv. Atîta timp cît copilul recreează lumea, faptul se întîmplă într-un sens mult mai intim și, de altfel, mai greu de exprimat, în măsura în care lumea devine pentru el un acasă. În realitate, este vorba aici de o dublă încorporare: căci putem spune, în același timp, că acest copil consideră lumea din ce în ce mai mult ca pe o prelungire a propriului său corp, dar și că ajunge prin aceasta să se considere el însuși, într-un anumit mod, precum corpul unei lumi ce ar constitui sufletul său, și aici ar trebui să încercăm să înțelegem oficiul misterios pe care îl împlinește reveria în dezvoltarea copilului.

Începem poate să întrevedem, la modul confuz, cum aceste gînduri, dificile și totuși, în același timp, atît de aproape de ceea ce este mai intim și mai înflăcărat într-o experiență în formare, ne permit să ne orientăm în raport cu întrebarea inițial pusă, cea care apărea la omul barăcii.

Această întrebare se prezintă, la urma urmei, în corespondență cu situația limită a unei ființe plasate în condiții într-atît de dezumanizante, încît propria sa umanitate îi apare ca detașată de ea însăși, ca și cum ar pluti, ca într-un vis în care aproape că nu mai credem, dar care, cu toate acestea, trezește în suflet o invincibilă nostalgie. Adevărul este că omul barăcii e victima unei crime fără nume, dar care este atroce mai ales prin faptul că ea nu mai este imputabilă cuiva anume. Regăsim aici, desigur, temele tratate profetic de Kafka în romanele și în povestirile sale. Ceea ce trebuie însă să susținem este faptul că anonimatul în crimă nu suprimă crima, ci îi denunță doar caracterul metafizic. Cea mai gravă eroare pe care o putem face ar consta în faptul de a crede că un astfel de anonimat este semnul unei necesități istorice, în numele căreia crima ar putea sau ar trebui să fie absolvită. Or, în acest caz, intelectualul de azi este expus unei tentații ce trebuie denunțată fără cruțare de către filosof. Există riscul de a se stabili un fel de convergență dintre cele mai periculoase între o filosofie a istoriei de esență marxistă și un existențialism centrat pe neant sau pe neantizarea ce definește condiția umană, începînd cu actul, în sine ininteligibil și injustificabil, prin care omul ar fi fost aruncat în lume (*Geworfenheit*). Să reamintim ceea ce Sartre spune despre realitatea umană (*Ființă și Neant*, p. 516): „Pentru realitatea umană, a fi înseamnă a se alege pe sine: nimic din ceea ce poate să primească sau să accepte nu-i vine din afară, nici din interior. Ea este în întregime abandonată, fără nici un fel de sprijin, intolerabilei necesități de a deveni ființă pînă în cel mai mic detaliu. În felul acesta, libertatea nu înseamnă un a fi: ea este un a fi al omului, adică neantul său în a fi".

Aceasta este chiar perspectiva din care Sartre, în finalul vastei sale opere (p. 721), va declara faptul că trebuie să renunțăm la spiritul de seriozitate „care, va afirma el, are dubla caracteristică de a considera valorile ca și date trans-

cendente, independente de subiectivitatea umană, şi de a transfera caracterul «dezirabil» al structurii ontologice a lucrurilor la simpla lor constituţie materială. Pentru spiritul de seriozitate, pîinea, de pildă, este într-adevăr dezirabilă, pentru că trebuie să trăim (valoare înscrisă pe cerul inteligibil) şi pentru că aceasta este hrănitoare... Omul caută fiinţa orbeşte, ascunzînd liberul proiect care este această căutare, şi din întîmplare este aşteptat de către sarcini importante, aşezate în drumul său. Obiectele sînt exigenţe mute, iar el nu este nimic în sine decît supunerea pasivă la aceste exigenţe".

Dar ce este opus aici spiritului de seriozitate, dacă nu o exaltare a libertăţii umane, pornind de la afirmarea unui vid absolut, care este precum o contrapondere a sa?

În mod logic, o asemenea poziţie implică un anarhism absolut, căci este imposibil de a vedea pe ce principii am putea reaşeza o ierarhie a valorilor sau a modurilor de expresie a libertăţii. Cum să instaurăm această ierarhie fără a sacrifica din nou spiritul de seriozitate? Este totuşi un fapt, care merită să reţină în mod special atenţia, că după publicarea *Fiinţei şi Neantului*, în 1943, şi în ciuda criticii foarte pertinente la care autorul însuşi a supus ceva mai tîrziu materialismul dialectic, Sartre nu a încetat, de fapt, să se apropie de marxişti şi, fără a se afilia încă partidului comunist, să se împotrivească oricărui anticomunism, oricare ar fi acesta. Această evoluţie, care în mod logic trebuie să pară întrutotul nejustificabilă, se explică, într-un fel plauzibil, din punctul de vedere al unei psihanalize existenţiale ce dezvăluie intenţiile profunde, proiectul iniţial al autorului. Nu trebuie să ne ferim deloc să recunoaştem că spiritul de seriozitate pe care îl atacă autorul *Fiinţei şi Neantului* se confundă, pentru el, într-o anumită manieră şi de altfel întrutotul arbitrar, cu spiritul burghez, ca şi cum o anumită clasă socială ar deţine monopolul idealismului împotriva căruia el se dezlănţuie. Să nu omitem a remarca, în plus, că aici, ca de altfel în aproape toate ca-

zurile, cuvîntul idealism este destul de înşelător, căci este vorba, în fapt, de credinţa în realitatea intrinsecă a valorilor, astfel încît acest idealism ar putea la fel de bine să fie numit realism: dar un realism, destul de diferit, nu este el oare implicat, la fel de bine, şi în marxism? Observăm cu greu cum acesta s-ar putea, într-un mod oarecare, să se identifice cu filosofia libertăţii de tip sartrian. Dacă există aici un numitor comun, acesta este ateismul şi ne putem întreba dacă acest lucru nu este, cel puţin în parte, motivul pentru care marxismul exercită asupra lui Sartre o atare forţă de atracţie.

Cîteva concluzii cred că pot fi desprinse din reflecţiile de mai sus, cu condiţia ca acestea să fie considerate în întregul lor.

Prima şi poate cea mai importantă ar putea fi formulată astfel:

Nu este în putinţa noastră, mai mult, nu stă în posibilităţile noastre faptul de a ne întoarce spre stadiul istoric în care omul putea să se înfăţişeze sieşi precum un dat evident. Şi acest caracter strict problematic, pe care omul este de-acum încolo obligat să şi-l asume, trece dincolo de chestiunile specifice puse în perspectiva disciplinelor specializate, precum paleontologia, biologia, chiar şi antropologia ştiinţifică. Tare aş fi tentat să mă exprim aici în acelaşi fel în care am făcut-o referindu-mă la domeniul tehnic: este o iluzie, afirmam, să ne imaginăm că omul, îngrozit de consecinţele pe care le poate naşte dezvoltarea tehnicii, ar trebui să-şi interzică folosirea puterilor cărora el le-a recunoscut caracterul redutabil. Tehnica este ceva pe care, de acum încolo, este obligat să-l suporte, să şi-l asume cu riscul de a se nega pe el însuşi. Acest lucru nu este o povară pe care o poate da deoparte pentru a-şi uşura mersul. La fel se întîmplă, într-un plan de altfel foarte diferit, în ceea ce priveşte problema angoasantă care i se impune de îndată ce a încetat să se pună de acord cu el însuşi. S-ar putea însă, la urma urmei, ca în aceasta să constea sensul profund al

descoperirii, mai precis spus al conştientizării nietzscheene. Poate că nu este lipsit de justeţe să gîndim că ceea ce este mort, ceea ce este perimat reprezintă un anumit fel de a-l concepe fie pe Dumnezeu însuşi, fie, mai clar, modul determinat de relaţia ce mă uneşte cu acest Dumnezeu la care, ca om, mă refer. Modul de relaţie, am spus; nu înţeleg însă prin aceasta orice relaţie, orice referinţă, oricare ar fi ea.

Căci o a doua concluzie, la care pare să fi ajuns într-adevăr cercetarea noastră, este că omul – pornind din momentul în care începe să se considere pe el însuşi ca absolut, adică, mai exact, să se elibereze de orice relaţie, de orice referinţă la un altul decît el însuşi – nu poate, în ultimă analiză, decît să se distrugă sau, ceea ce de altfel înseamnă acelaşi lucru la urma urmei, să sfîrşească într-o idolatrie ce are drept obiect o abstracţie precum clasa socială sau rasa, cu alte cuvinte ceva incomparabil inferior faţă de chiar ceea ce el vroia să se elibereze.

Dar, prin aceasta se pare că se deschide în faţa noastră un demers anevoios vizînd condiţiile în care această raportare a omului la un altul decît propria-i persoană, la un ceva mai important decît sinea sa, şi care poate fi menţinută, fără ca prin acest lucru gîndirea să recadă în erorile de care, prin reflecţie, a încercat de secole să se elibereze. Nu voi putea, în cele ce urmează, decît să mă limitez la cîteva indicaţii cărora le cunosc insuficienţa, dar care însă ne-ar permite cel puţin să întrezărim ce direcţie ar trebui să urmeze o filosofie destul de îndrăzneaţă pentru a nu se lăsa intimidată de nici una dintre dogmaticile care se înfruntă astăzi, atît din partea ateismului, cît şi din partea unei teologii încă tributare categoriilor tradiţionale. Şi mă întreb, nu fără uimire, dacă această direcţie nu trebuie căutată, totuşi, în prelungirea nu doar a lui Platon, ci şi a lui Kant, cu condiţia, desigur, mai ales în ceea ce-l priveşte pe Kant, de a lăsa deoparte litera doctrinei – şi am aici în vedere formalismul sub toate aspectele sale, în special aspectul etic.

Pentru a ajunge numaidecît la ceea ce mi se pare a fi esenţial, am impresia că ar trebui să terminăm cu ideea

unui Dumnezeu Cauză, a unui dumnezeu concentrînd în sine întreaga cauzalitate sau, mai mult, într-un limbaj mai riguros, cu orice întrebuinţare teologică a noţiunii de cauzalitate. Şi aceasta, cu atît mai mult, cu cît, aici, Kant ne-a indicat drumul fără a ajunge poate nici el însuşi pînă la capătul descoperirii sale. Este posibil, aş spune pentru a reînnoda firul argumentaţiei mele, ca Dumnezeul căruia Nietzsche i-a anunţat într-adevăr moartea să fi fost dumnezeul tradiţiei aristotelo-tomiste, dumnezeul ca prim motor. Dar, pe această linie a gîndirii, ce înseamnă faptul că omul a devenit, o dată pentru totdeauna, o întrebare pentru el însuşi? Să vedem, mai întîi, ceea ce nu semnifică acest lucru. Am spus-o deja, ar fi contrar oricărei raţiuni să-i conferi omului ceva din ceea ce seamănă aseităţii*, faptului de a fi propria-i cauză, ceea ce reprezintă o pură absurditate. Acest lucru ne arată mai degrabă că, dacă pretindem a face din ideea de cauză o întrebuinţare transcendentă, vom ajunge la un impas sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, ne vom pierde într-un labirint. Cuvintele „întrebuinţare transcendentă" au aici un sens dintre cele mai precise: ele semnifică întrebuinţarea care depăşeşte domeniul instrumentalităţii propriu-zise, adică acela în care omul îşi exercită măiestria sau cel puţin oricare alt domeniu conceput, arbitrar sau nu, ca analog celui dintîi. Dar omul, principiu al instrumentelor, nu poate, fără îndoială, să se gîndească pe sine ca produs al unei acţiuni instrumentale transcendente. Dacă el constituie o întrebare pentru sine, aceasta este poate, înainte de orice, în măsura în care lui îi revine faptul de a recunoaşte că el este cel care, în calitate de agent, se află în centrul oricărei reprezentări cauzale. Există într-adevăr temerea că ideea de cauzalitate, oricît efort au depus filosofii moderni pentru a o spiritualiza, pentru a o dezlega, pentru a o detaşa de ancorele sale primitive, este inseparabilă de existenţa unei fiinţe înzestrate cu puteri instrumentale: ea este, în definitiv, bio-teleologică.

* Aseitatea (lat. *aseitas*) este un atribut al divinităţii. (N. trad.) (F.B.)

Din acest punct de vedere însă, punerea sub semnul întrebării a omului prin el însuşi se prezintă sub un aspect nou. Se cuvine, pentru a ne convinge de acest lucru, să procedăm la interiorizarea, adică la transpunerea în planul reflecţiei, a unei probleme pe care iniţial am fost tentaţi să o formulăm într-un limbaj obiectiv. În măsura în care mă raportez la mine însumi ca la un lucru, nu mă pot lipsi de faptul de a efectua o cercetare asupra determinismelor care concură la producerea acestui lucru. Dar filosofii idealişti, începînd cu Kant, au fost de acord în a arăta că eu nu pot, fără a trăda, să mă identific cu acest lucru sau chiar cu oricare alt lucru. Şi cu acest punct trebuie să fie de acord chiar şi o filosofie a cărei orientare este diferită. Aceasta va trebui doar să se ferească de o altă eroare, cea căreia i-a căzut pradă în general idealismul şi care constă în faptul de a trata ca absolut acest eu despre care am stabilit, în prealabil, că nu poate fi asimilat unui lucru şi, care, în consecinţă, nu se poate preta unui tip de demers sau de cercetare ce vizează lucrurile.

Dar, se va spune, a refuza să tratezi subiectul individual ca pe un absolut nu înseamnă oare, în mod inevitabil, a-l integra unui sistem nou, care ar fi la rîndul său oarecum zeificat sau, cel puţin, pentru care Dumnezeu însuşi ar constitui centrul? Tocmai aici se situează punctul crucial al întregului nostru demers: în măsura în care mă consider pe mine însumi ca întrebare, trebuie să refuz această soluţie ce nu poate fi decît iluzorie, fără să recad, pentru aceasta, în eroarea unui idealism subiectiv. Invocarea sau rugăciunea, care constituie singura relaţie vie a sufletului cu Dumnezeu, nu este într-adevăr posibilă, nu-şi poate găsi locul autentic decît pe strîmtul drum ce separă aceste erori, fiecare dintre ele trebuind, din punct de vedere religios, să fie judecată ca néfastă*: una ducînd spre un fatalism ce ruinează libertatea, cealaltă spre solipsism sau spre delir.

Cu toate acestea, ne vom întreba, desigur: rugăciunea mea nu se adresează oare, în mod esenţial, celui pe care îl

* În franceză: *mortelle*. Erorile acestea *mortale* se concretizează în păcatele mortale ale teologiei creştine. Gabriel Marcel foloseşte cu acest sens adjectivul *mortelle*. (N. trad.) (F.B.)

numesc creatorul meu? Trebuie însă, fără îndoială, să răspundem că vom avea de făcut o distincție indispensabilă între actul de a crea și actul de a produce. A te gîndi ca și produs înseamnă, din nou, a te gîndi ca și lucru. Gîndirea creștină cea mai profundă a susținut întotdeauna că Dumnezeu m-a creat liber: acest lucru nu este însă adevărat decît în măsura în care el și-a atribuit lui însuși o limită a puterii sale de producere. Și tocmai asupra acestei limitări – și nu asupra acestei puteri – trebuie să-mi fixez privirea, începînd din momentul în care îmi concentrez atenția asupra ființei mele și asupra condițiilor metafizice ale posibilității sale. Însă, dacă nu mă înșală cuvintele, va trebui să recunosc faptul că nu concep aici nimic pozitiv, orice concepție pozitivă implicînd, neîndoielnic, o tentativă de reproducere imaginativă. În realitate, eu mă limitez la a circumscrie un fel de spațiu sau de vid în care descopăr sau în care decid că am ființa mea. Pentru acest vid, nu cunoașterii mele îi revine sarcina de a-l umple, ci mai degrabă acțiunii mele, celei pe care eu o numesc viața mea. În același fel în care o anumită calitate a atmosferei este impusă pentru ca respirația să fie posibilă – iar dacă nu respir, eu mor – la fel discernem în acest caz elementul spiritual fără de care existența noastră se neagă pe sine. Numai că, într-o anumită măsură, comparația este înșelătoare, căci atmosfera este totuși definibilă la modul obiectiv, ea rămîne dată ca accesibilă, dacă nu simțurilor noastre, cel puțin instrumentelor care vin să acopere lacunele experienței sensibile. În cazul ce ne interesează, dimpotrivă, orice determinație obiectivă trebuie privită ca imposibilă sau ca distrugîndu-se pe ea însăși, iar poziția noastră fundamentală are drept consecință faptul că acest lucru trebuie să existe ca atare.

Este de altfel prea limpede că acești termeni de spațiu și de vid nu trebuie luați *à la lettre*. Totul se petrece, în definitiv, ca și cum, printr-o operație căreia noi nu putem decît să-i presimțim finalitatea, însă deloc, sub nici o formă,

nu putem să-i concepem natura, o putere superioară şi fără nici o măsură comună cu ceea ce sîntem noi, printr-o limitare voluntară şi parţială în ea însăşi, ar fi alocat fiecărei fiinţe vii locul său de dezvoltare proprie. Să nu uităm totuşi, aici, să amintim că un asemenea mod de a prezenta lucrurile este în întregime neadecvat, în măsura în care acesta pare să implice ideea cu totul spaţială a unui teritoriu ce ar fi repartizat unui număr oarecare de beneficiari, adică, în fond, ideea unui cadastru. Am putea afirma că evoluţia conştiinţei religioase, ca de altfel a reflecţiei filosofice, constă tocmai în a se elibera în mod progresiv de această reprezentare şi de a se orienta, pe diferite planuri, înspre afirmarea cu totul spirituală conform căreia fiecare dintre noi trebuie să se recunoască sau să se regăsească în toţi ceilalţi, fără a pierde nimic prin asta din ceea ce constituie originalitatea sa intimă*.

Oricum, noi trebuie, desigur fără a-i putea da o reprezentare, oricare ar fi aceasta, să concepem ceva aidoma unui loc în care să devină posibilă întîlnirea libertăţii şi a harului (*la grâce*)**. Într-o asemenea perspectivă, ideea de har trebuie să fie judecată ca fundamentală şi voi fi chiar tentat să afirm că doar plecînd de la aceasta, oricît de neîndemînatic ar fi, noi putem să ne ridicăm spre afirmarea, nu voi spune a existenţei, dar a prezenţei lui Dumnezeu. Atît doar că dificultatea aproape insurmontabilă de care ne izbim vine din faptul că, dacă nu ne mulţumim cu determinaţii prea abstracte şi uneori verbale, care l-au satisfăcut atît de des pe teolog în trecut, sîntem, în mod aproape inevitabil, expuşi tentaţiei de a naturaliza harul, adică de a-l interpreta ca pe un supliment de forţă ce ar

* În pasajul acesta regăsim ideea intersubiectivităţii, una din ideile cheie ale gîndirii marceliene. (N. trad.) (F.B.)

** Gabriel Marcel foloseşte termenul *la grâce*.

Teologia harului (lat. *gratia*, har) este unul din capitolele cele mai dificile ale dogmaticii catolice romane.

La apogeul carierei sale filosofice, Gabriel Marcel s-a apropiat foarte mult de poziţiile teologiei ortodoxe în această privinţă. (N. trad.) (F.B.)

emana dintr-un nu prea se știe care centru misterios căruia i-ar fi asimilată puterea sau voința divină. Dacă trebuie să ne arătăm riguroși, așa cum am afirmat, în refuzul obiectivării, aceasta înseamnă că pentru a salvgarda ceea ce putem numi sfințenia însăși a lui Dumnezeu trebuie într-adevăr să ne interzicem orice reprezentare de acest fel. Fără îndoială, asupra unui asemenea subiect filosofia și teologia, ele însele, nu pot decît, și una și cealaltă, să se bîlbîie, teologia prezentînd, în raport cu filosofia, avantajul de a se referi direct la dovezile pe care Dumnezeu le-a dăruit despre el însuși în Revelație. Putem admite însă, pe de altă parte, că pînă într-o perioadă relativ recentă teologia a împrumutat cît se poate de des bagajul său conceptual unor filosofii care, în principiul lor, nu s-au armonizat nicidecum cu exigențele conștiinței religioase și care se găseau, de altfel, legate de o epistemologie și de o cosmologie depășite astăzi. Una din sarcinile cele mai importante ce pot fi trasate azi filosofiei constă, cu siguranță, în a recrea niște categorii care să se armonizeze mai direct cu chiar aceste exigențe; și cînd vorbesc aici de filosofie, evident, ontologia este cea la care mă gîndesc în primul rînd. Reiau aici ceea ce semnalam anterior: dacă putem într-un anumit sens, nu spun să ne facem o idee asupra harului, dar să ne orientăm spre ceea ce, în condițiile unei experiențe diferite de experiența noastră, ar deveni o asemenea idee, se pare fără doar și poate că acest lucru ar însemna a considera harul ca pe o revărsare de ființă (*un afflux d'être*). Dar, pentru ca aceste cuvinte să capete ele însele o semnificație concretă, trebuie, mă gîndesc, să recurgem la o metodă de apropiere concretă, pe care am încercat să o definesc acum mai bine de douăzeci de ani*. Aceste apropieri concrete se situează în perspectiva a ceea ce eu am numit, din acel moment, „intersubiectivitate".

* Este vorba de studiul *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, apărut în 1932. Cf. Gabriel Marcel, *A fi și a avea*. Trad. de Ciprian Mihali. Tabel cronologic de François Breda, Biblioteca Apostrof, Col. Filosofie contemporană, Cluj, 1997, p.11. (N.trad.)(F.B.)

Nu există poate nimeni, dincolo de orice deprindere, ba chiar de orice convingere religioasă precisă, care să nu fi putut realiza experiența directă a acestei revărsări de ființă ce poate emana, pentru fiecare dintre noi, dintr-o vorbă auzită, uneori chiar dintr-un surîs sau dintr-un gest. Ne aflăm în acest caz dincolo de orice psihologie, căci această vorbă sau acest gest sînt în mod esențial purtători a ceva de o natură aparte și care, cu siguranță, nu se lasă închis într-o formulă sau într-un concept. Ceea ce e semnificativ aici este faptul că acela care ne-a adresat această vorbă sau acest surîs ni se prezintă, fără să vrem sau chiar fără să avem cunoștință de aceasta, precum martorul unei anumite realități transcendente. Este clar, pe de altă parte, că această recunoaștere poate fi, în ceea ce ne privește, pe cît de nearticulată pe atît de posibilă și că această realitate transcendentă nu numai că nu poate să fie desemnată, dar, și mai mult, rămîne, cel mai adesea, în starea de fundal resimțit. Dacă am insistat de atîtea ori asupra acestui fapt al *întîlnirii*, considerată ca investită de o valoare spirituală imposibil de supraestimat, este pentru că acest fapt se situează exact în aceeași perspectivă, el este afectat de un indice ontologic, ceea ce înseamnă că nici o analiză psihologică nu poate să-i epuizeze semnificația.

Contrar unei tendințe ce prevalează în momentul actual la nenumărați filosofi, străini de orice experiență, aș spune chiar de orice preocupare religioasă, eu sînt convins că doar prin raportare la har libertatea umană poate fi definită în profunzime: și că, dacă aceasta este considerată în ea însăși, ea riscă foarte mult să se transforme în contrariul său sau chiar să se reducă la un fel de analog derizoriu și caricatural al atributelor de care, în prealabil, l-am dezbrăcat pe un Dumnezeu înțeles ca inexistent. Cu alte cuvinte, libertatea este, neîndoielnic, în mod esențial, consimțirea sau refuzul ce ne aparține în a-l resimți în raport cu harul, acest refuz putînd de altfel să se deghizeze permanent într-o neutralitate înșelătoare. Important este să

recunoaştem cel puţin că libertatea, nu mai mult decît harul, nu se lasă tradusă într-un limbaj de cauzalitate. În acest caz, există încă noi categorii ce trebuie instaurate, iar Bergson este cel care a deschis aici drumul.

S-ar putea părea că în dezvoltările ce au ocupat o mare parte a acestei conferinţe m-am îndepărtat de ceea ce mi-am propus iniţial. Cred, cu toate acestea, că acest lucru nu este de prisos, căci doar plecînd de la punerea sub semnul întrebării a omului prin el însuşi sau de la ceea ce unii numesc gîndirea interogativă*, doar din acest punct plecînd, reflecţia are şansa să progreseze în direcţia pe care tocmai am semnalat-o. În acest spirit, de altfel în opoziţie cu cei care au căutat într-un mod foarte artificial să mă integreze în ceea ce ei numesc existenţialism, am declarat că termenul de neo-socratism mi s-a părut mult mai nimerit pentru parcursul, uneori poticnit, ce mi-a aparţinut începînd din momentul în care am început să gîndesc prin mine însumi. Gîndirea interogativă se opune, în ultimă analiză, la tot ceea ce se prezintă ca aserţiune sau, pentru a folosi un termen englez ce nu are echivalent în franceză, ca *statement*. Propriu pentru *statement* este de a fi sau de a se vrea fără replică, acesta prezintă un caracter de *finality* şi acest fapt este valabil pentru o claviatură foarte întinsă de enunţuri, ce merge de la „doi şi cu doi fac patru", la o afirmaţie precum „Napoleon a murit în Sfînta Elena", în ciuda diferenţelor profunde de modalitate ce separă astfel de enunţuri. Vom arăta, pe de altă parte, fără dificultate, că un enunţ, chiar şi ipotetic, de genul: dacă este adevărat că A este B, atunci este adevărat, în acelaşi timp, că C este D, se prezintă la rîndul său ca un *statement*. Dar ceea ce am numit eu punerea sub semnul întrebării a omului prin el însuşi prezintă acest caracter singular de a nu ajunge în

* Avînd ca origine maieutica socratică a lui Platon, gîndirea interogativă (*la pensée interrogative*) propusă de Gabriel Marcel garantează suplețea şi dinamismul cercetării filosofice. Denumirea aceasta revine de mai multe ori în opera filosofică şi critică a lui Marcel. (N. trad.) (F.B.)

acest *into a possible statement*; sau poate că ar fi mai bine să spunem că această punere sub semnul întrebării este prezentă, în același timp, în orice *statement* vizînd originile, esența sau chiar destinul omului. Trebuie de altminteri, cred eu, să ne ferim cu grijă de a confunda o atare poziție cu agnosticismul ce a prevalat în secolul al XIX-lea, de pildă, la Spencer. În fapt, acest agnosticism, cel puțin în Anglia, mi se pare că a rămas tributar ideii dezvoltate de Hamilton după care cunoașterii, aceasta neputînd consta decît în faptul de a institui relații între niște elemente date, ființa absolută, care se află dincolo de orice relație, îi scapă cu necesitate cuprinderilor sale și îi rămîne, ca și prin definiție, incognoscibilă. Idealismul critic însă, și mai cu seamă cel hegelian, a arătat o dată pentru totdeauna că lucrul acesta implică o noțiune cu totul abstractă a ființei absolute, căreia este imposibil să i se confere o valoare ultimă. Linia mea de gîndire este absolut diferită. Punctul crucial mi se pare a fi următorul: o ființă, a cărei originalitate, cea mai profundă, constă poate nu doar în a-și pune întrebări asupra naturii lucrurilor, ci a se interoga asupra propriei sale esențe, se situează prin chiar acest fapt dincolo de toate răspunsurile inevitabil parțiale, la care această interogație poate să ajungă. În felul acesta este probabil absurd să așteptăm de la preistorie un răspuns complet și definitiv privind originile omului sau de la o cosmologie științifică, oricare ar fi ea, o soluție referitoare la problema naturii lui. Nu este vorba de altfel, nicidecum, de a contesta valoarea rezultatelor obținute de către disciplinele în domeniu. Trebuie doar să recunoaștem că, dacă știm din ce în ce mai multe lucruri despre om, noi sîntem poate din ce în ce mai puțin lămuriți asupra esenței lui: aș fi chiar pregătit să mă întreb dacă această profunzime a cunoașterilor parțiale nu este în cele din urmă orbitoare, vreau să spun că ea pare chiar să excludă posibilitatea acestui răspuns simplu și unic, adică, în cele din urmă, a acestei lumini spre care ceva din noi

aspiră la modul invincibil: dar ceea ce trebuie adăugat este că, din chiar faptul acestei dezvoltări sau a acestei proliferări a ştiinţei pozitive, legitimarea unei asemenea aspiraţii este cea spre care se tinde a fi pusă sub semnul întrebării. Va fi foarte puternică, în aceste condiţii, tentaţia de menţinere într-un pozitivism care va declara nu doar insolubile, ci chiar golite de sens aceste întrebări fundamentale referitoare la esenţa şi destinul omului, la care ştiinţa nu poate oferi nici un răspuns. Această tentaţie poate fi şi trebuie să fie învinsă prin însuşi actul unei libertăţi ce se recunoaşte ca ireductibilă la toate datele cunoaşterii pozitive. Survine aici însă o nouă tentaţie, a chiar orgoliului idealist, care instituie această libertate în absolut şi ajunge, dacă nu la negarea voită a fiinţei, cel puţin la subţierea sa nelimitată. Îi aparţine libertăţii, ajunse în punctul în care ea accede la cea mai înaltă conştiinţă de sine, faptul de a se elibera într-un fel de ea însăşi, vreau să spun prin asta, de dispoziţia sa perversă în a-şi afirma propria-i autosuficienţă; iar această eliberare nu este altceva decît actul de umilinţă prin care ea se sacrifică în faţa harului.

Observăm astfel cum punerea în discuţie a sinelui sau interogarea de sine se transmută, la limită, într-un apel care este, în fond, actul unic al conştiinţei religioase şi care nu va putea poate niciodată să se convertească decît în mod fictiv într-o afirmaţie sau într-un *statement*: este ceea ce permanent eu am numit invocare, această invocare a cărei formulă ar putea fi enunţată astfel: tu, cel care deţii singur secretul a ceea ce eu sînt şi a ceea ce eu sînt apt să devin.

De altminteri, poate că această ultimă translaţie* nu este, ea însăşi, în ultimă analiză, decît opera harului, cu condiţia de a accepta să i se deschidă acestuia cel care a simţit că se manifestă în el misterioasa sa lucrare.

* Termenul utilizat de Gabriel Marcel, *transmutation*, este larg răspîndit în textele de filosofie hermetică. Este una din noţiunile fundamentale ale acestei alchimii spirituale al cărei iniţiat este Gabriel Marcel. (N. trad.) (F.B.)

Nu pot proceda mai bine, în final, decît citînd aceste cîteva rînduri luate dintr-o mărturisire admirabilă, publicată acum cîteva săptămîni de către un tînăr israelit, student în filosofie, care s-a convertit la catolicism şi care a murit în infernul de la Auschwitz: „Mă privesc întocmai cum îmi apăream cîndva mie. Un copil periculos şi himeric, iubitor de bine în intenţie, dar fără vigoare cînd era vorba să lupt; corpul debil, inteligenţa (această inteligenţă cu care mă făleam atîta) extrem de diminuată. Temperamentul uzat. Ce pot eu, în realitate? Valoarea mea profesională ca student în filosofie este foarte slabă: mă aflu mult în spatele camarazilor mei, privind cunoştinţele, practica în a vorbi şi a compune, autoritatea necesară pentru a conduce o clasă... Ei bine, această fiinţă mizerabilă, care sînt, va fi, o simt foarte clar, justificată dacă eu fac din ea o jertfă. Ea este justificată chiar de pe acum, deoarece există fiinţe cărora le aduc o oarecare consolare. Însă, o, carne, nu te glorific. Eu nu vreau să fiu decît un slujitor."*

* *Lettres de Jacques Lévy*, éd. André Borre, p. 152 (n. aut.)

Partea a doua

Neliniștea umană

I

Neliniște. Anxietate. Angoasă

Cel care caută a se recunoaște în spațiul pe care îl avem de parcurs în aceste discuții consacrate *neliniștii* și *angoasei,* trebuie să procedeze mai întîi la unele distincții terminologice, sfîrșind prin a constata, de altminteri foarte repede, că acestea nu prezintă decît o valoare destul de relativă. Dacă ne vom referi la *Littré*,* vom nota că acesta a stabilit următoarea gradație între „neliniște", anxietate și angoasă. „În neliniște, ni se spune, senzația fizică este cea care domină într-un mod aproape exclusiv, deși în limbajul curent cuvîntul are deseori un sens moral sau de ordin psihic. Cu toate acestea, nu vom găsi în neliniște senzația de constrîngere, de ceva care opresează. În angoasă, dimpotrivă, ar interveni o senzație de opresiune a epigastrului**, însoțită de o mare dificultate în a respira și de o tristețe excesivă. În schimb, doar în anxietate vom găsi o stare de tulburare și de agitație, cu un sentiment de jenă și de apăsare în regiunea precardială".

După cum am spus, aceste distincții nu sînt însă literă de lege și îndeosebi caracterizarea neliniștii este discuta-

* Littré, Maximilien Paul Émile (1801-1881), medic, filosof și lexicograf francez, discipol al lui Auguste Comte. Opera sa principală este *Dictionnaire de la Langue française* (1863-1873), monument de erudiție cunoscut și sub numele de *Littré.* (n. trad.) (Ș.M.)

** partea superioară a abdomenului. (n. trad.) (Ș.M.)

bilă. În ce mă privește, mai degrabă aș contesta faptul că senzația fizică ar fi aici dominantă. Pe de altă parte, există o controversă asupra sensului respectiv, referitor la modul în care trebuie luați termenii de angoasă și anxietate. Brissaud, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, a încercat să introducă aici o distincție foarte precisă; după el, angoasa ar fi un fenomen fizic, iar anxietatea, dimpotrivă, un fenomen psihic; și, dacă acestea deseori coexistă, în anumite cazuri ele pot să se producă în mod separat. Angoasa, trebuie să fi spus el la al XII-lea Congres al Medicilor psihiatri și neurologi, „este o tulburare fizică definită printr-o senzație de constrîngere, de sufocare; anxietatea este o tulburare psihică, tradusă printr-un sentiment de insecuritate indefinibilă". Această distincție astfel formulată a trebuit să fie reluată de numeroși psihiatri francezi. Ea a fost însă și contestată în acești ultimi ani, în mod just cred eu, în special de Juliette Boutonier, în cartea sa, *Angoasa*. Ceea ce putem noi să spunem este că anxiosul are reacții mult mai vii decît angoasatul. El își frămîntă mîinile, e disperat, e turmentat, în vreme ce angoasa este „durerea ce nu poate plînge". Anxiosul, mai combativ, se zbate împotriva nenorocirii sau a pericolului, angoasatul e copleșit de emoția ce-l paralizează. Anxietatea este înveninată de incertitudine: cînd știm, printr-un scurt mesaj, că una dintre persoanele cele mai apropiate se află în pericol de moarte, că nu putem ști nimic în plus și că obstacole insurmontabile ne împiedică să alergăm la căpătîiul său, cînd trebuie să aștepți zile întregi pentru a descoperi și a concretiza un mijloc de a merge lîngă această persoană, atunci anxietate este ceea ce devine viața noastră (*Loc. cit.*, p. 30, 31). Să evocăm, de pildă, situațiile personale atroce pe care le-a multiplicat sub Ocupație* linia de demarcare.

Îmi este clar că anxietatea, astfel descrisă și ilustrată, nu poate fi sub nici o formă separată de neliniște. Pe mă-

* Perioada în care o parte a Franței a fost ocupată de armatele germane, 1940-1945. (n. trad.) (Ș.M.)

sură ce aceasta din urmă se conturează și se intensifică, pe măsură ce menghina se strînge, ea tinde să devină anxietate.

Vom fi întemeiați să observăm în continuare că, în perspectiva filosofiei existențiale, pe de o parte, și a psihanalizei, pe de altă parte, termenul de angoasă a fost luat într-o accepție din ce în ce mai profundă, din ce în ce mai fundamentală. Să spunem, de la bun început, odată cu Juliette Boutonier, că în angoasă nu doar corpul, ci mai cu seamă spiritul pare a fi mai imobil decît în cazul anxietății. Nu ne gîndim la nimic precis, trăim angoasa într-un grad mai mare decît cel în care o gîndim, în timp ce gîndim anxietatea în aceeași măsură în care o trăim. Comparația între angoasă și vertij este aici foarte instructivă. Dacă veți considera omul pradă vertijului pe o strîmtă cărare abruptă, acolo unde l-a imobilizat angoasa, nu îl veți mai vedea agitîndu-se, nici frămîntîndu-și mîinile. Nu vi-l veți imagina nici o clipă explicîndu-vă natura vertijului său. În timp ce anxiosul caută să iasă din anxietatea sa făcînd ceva, fie și vorbind cu el însuși, angoasatul nu mai poate face nimic altceva decît să încremenească în propria-i angoasă, fiind într-un fel paralizat de ea. Această ultimă observație este foarte importantă. S-a remarcat pe bună dreptate, și vom reveni asupra acestui fapt mai tîrziu, că în cazul vertijului, ca și în angoasă, nu există într-adevăr o alternativă în fața căreia să te situezi: eu singur sînt persoana căreia i se oferă și totodată cea care oferă alternativa. Sînt însăși această alternativă, ea nu există decît prin mine și în mine. Sînt prea întrepătruns de angoasă pentru a avea fie și doar iluzia că o domin. Eu sînt, deci, această unitate sfîrtecată, fapt posibil, fiindcă unde există sfîrtecare, acolo există, din această cauză, și ambivalență. Acest termen atît de utilizat astăzi, în multe cazuri fără noimă, a fost introdus de psihiatrul Bleuler.

Cum de nu se vede însă că, punînd accentul pe această trăsătură, dăm din nou peste neliniște care, cel puțin pînă în momentul cînd atinge o oarecare profunzime, devine sfîrtecătoare.

În ce mă privește, sînt înclinat să-i dau întru totul dreptate psihiatrului spaniol Lopez Ibor, atunci cînd, în *Angoasa vitală*, declară că pentru el angoasa și neliniștea constituie unul și același fenomen. Trebuie doar să recunoaștem, în cele ce urmează, că este mai potrivit să distingem între direcții și orientări diverse, astfel încît neliniștea, de exemplu, să poată fi ea însăși considerată cînd paralizantă, sterilizantă chiar, cînd, dimpotrivă, fecundă și într-un fel creatoare.

Interesul propriu-zis filosofic – și nu exclusiv psihologic – ce completează discuția noastră este, fără îndoială, legat de această ambiguitate, de această – ar trebui poate să spunem – ambivalență, ce caracterizează neliniștea. Cum se face oare că, urmărind această cale piezișă pe care o adoptăm pentru a o analiza, ea poate să apară ca un obstacol sau, dimpotrivă, ca un stimulent? Această dublă posibilitate nu-și poate avea principiul său decît în situația metafizică specifică a omului. Ea nu este, de altfel, și va trebui să insistăm asupra acestui punct, separabilă de o incertitudine ce vizează valorile și care își găsește o ilustrare în viața cotidiană, pe scara colectivităților și nu a indivizilor luați separat. Este clar, într-adevăr, că tradiționalismul social sau religios va fi permanent îndreptat spre a privi cu suspiciune neliniștea și că uneori va merge pînă la a o interpreta ca pe o marcă a spiritului luciferic. Într-o perspectivă diferită, însă, sîntem înclinați să salutăm neliniștea ca pe o condiție a oricărui progres, ba chiar a oricărei creații autentice. Este locul să ne întrebăm, referitor la filosofii existenței, ca și referitor la Gide, elogiator al neliniștii, între ce limite poate fi aceasta justificată sau chiar încurajată, chiar dacă, dincolo de aceste limite, ea riscă să degenereze într-un principiu distructiv. De altfel, nu vom proceda, se înțelege de la sine, la o atare determinare decît cu multă prudență și suplețe. Ca în aproape toate cazurile, acolo unde este vorba de lucruri spirituale nu putem, în fond, decît să ne limităm la a preciza direcții, foarte departe de a formula enunțuri dogmatice, care ar risca enorm să denatureze subtilele realități pe care înțelegem să le studiem.

Mai trebuie observat că această perspectivă, oricît ar fi de cuprinzătoare, este departe de a fi unică şi că, din punctul de vedere al spiritualităţii sau, dacă vrem, al relaţiei dintre sufletul credincios şi Dumnezeu, ar fi cazul să ne întrebăm ce loc trebuie să-i rezervăm neliniştii. Nu este oare, aceasta, incompatibilă cu încrederea de neclintit a celui care se sprijină, fără teamă, fără gînd ascuns, pe absoluta bunătate a creatorului? Nu voi califica acest lucru drept *chietism**, dar este clar că acesta a corespuns fără dubiu grijii de a proscrie tot ceea ce ar putea să tulbure sufletul credincios. Chietismul ca atare a dispărut sau, dacă a supravieţuit, este numai o dispoziţie care trăieşte în anumite suflete, fără însă a mai prinde un contur doctrinar. Dar aici subzistă încă o problemă de ordin permanent: aceea de a şti ce fel de nelinişte este nu doar compatibilă cu credinţa autentică, ci, mai mult, una care, la drept vorbind, să nu degenereze într-un abandon aproape pasiv, unde sufletul riscă să amorţească, foarte departe de a-şi putea dezvolta sau actualiza virtuţile cele mai de preţ.

Scopul meu general nu este, deci, să mă limitez la a enumera atitudinile ce au fost adoptate în faţa acestei probleme de către anumite mari spirite: ambiţia mea ar fi, profitînd de acest examen, să ajung la o atitudine în faţa neliniştii contemporane. Căci ne putem îndoi că în vreo altă epocă din trecut frămîntarea ar fi fost mai generală şi mai profundă.

* Cf. lat. *quietus*, liniştit.

Doctrină mistică fondată pe operele teologianului spaniol Molinos Miguel (1628-1696). În acest sistem, perfecţiunea creştină constă în iubirea de Dumnezeu şi în inactivitatea sufletului.

Chietismul este răspîndit în Franţa de Madame Guyon. La un moment dat, Fénelon (1651-1715) pare a fi un adept al acestei doctrine pe care a combătut-o Bossuet (1627-1704). (N. trad.) (F.B.)

II

Omul neliniştit ca propriul său călău

Există, se ştie, o comedie a lui Terenţiu care se intitulează *Călăul sinelui*. Or, am putea spune că aceste cuvinte reprezintă una din cele mai bune caracterizări posibile ale omului neliniştit. Utilizăm constant în viaţa curentă verbul „a se frămînta", fără să fim, de altfel, suficient de atenţi la tot ceea ce implică aici forma pronominală; căci, „a se frămînta" înseamnă într-adevăr a fi propriul său torţionar. În realitate, nimic nu este mai important decît a ne interoga asupra acestui paradox, adică a ne întreba cum se face că devenim în anumite cazuri – şi aceasta în modul cel mai activ – propriul nostru duşman. Această posibilitate nu poate fi decît înrădăcinată profund în structura noastră.

Am insistat uneori asupra înrudirii dintre neliniştе şi îndoială. Trebuie însă observat în mod clar că îndoiala, luată în sine, nu este nicidecum neliniştе. Ba poate chiar să prezinte un caracter euforic pentru scepticul care se instalează, confortabil, în scepticismul său. Îndoiala nu coincide într-adevăr cu neliniştea decît atunci cînd ea devine angoasantă, să spunem chiar chinuitoare, adică în cazul unei fiinţe care nu numai că se simte în această situaţie, în sens propriu, întemniţată, dar care face eforturi repetate pentru a ieşi de aici, fiecare dintre tentativele sale contribuind, de fapt, la a fixa şi mai strîns lanţurile sale.

Este clar că o asemenea dispoziție este legată de ceea ce psihologia contemporană numește introversiune, adică de faptul ca o ființă să fie întoarsă spre ea însăși și nu spre realitatea exterioară. Se poate spune, în principiu – introduc această rezervă, pentru că într-un asemenea domeniu există întotdeauna loc pentru excepții sau pentru anomalii – se poate spune că o ființă puternic angajată în acțiune este aproape imunizată împotriva neliniștii, în sensul în care tocmai am definit-o, și că, invers, lipsa acțiunii tinde să favorizeze neliniștea. Tot din acest motiv, insomnia contribuie atît de des la dezvoltarea a ceea ce numim gîndurile negre. Totul se întîmplă la modul real, ca și cum gîndurile angoasante ar profita, pentru a ni se impune, de ceea ce inacțiunea noastră le lasă cîmp liber. Acesta nu este decît un mod oarecum mitologic de exprimare, căci, la urma urmei, aceste gînduri angoasante nu posedă o existență independentă de noi. Ele sînt, într-un fel, noi înșine, însă un noi înșine, de regulă, refulat prin necesitățile vieții. Normal, viața implică de fapt un întreg ansamblu de apeluri și de solicitări, cărora noi trebuie să le răspundem în modul cel mai precis. Ar trebui, de altminteri, să distingem între cazurile în care aceste răspunsuri se efectuează în mod automat și între cele în care trebuie să punem în joc o putere de inițiativă sau de invenție. Se poate afirma că, cu cît această putere se exercită mai mult, cu atît riscăm mai puțin să ne lăsăm alienați prin neliniște. Utilizez într-adins acest verb „a aliena", pe care îl folosim rar în acest context. Dar trebuie să luăm în considerare accepțiunea sa etimologică riguroasă. A te aliena înseamnă a te înstrăina de tine însuți. Or, în mod efectiv omul neliniștit tinde să se îndepărteze chiar și de cei mai apropiați lui; între ei și el se creează o distanță din ce în ce mai de netrecut. Și, evident, vom discerne aici trecerea absolut insesizabilă a cazurilor așa-numite normale spre cazurile așa-numite patologice. Omul neliniștit, ca atare, devine aproape în mod inevitabil suspicios. Sigur, el se îndoiește

mai întîi de el însuşi, dar această neîncredere faţă de sine nu poate să nu atragă, cu timpul, neîncrederea faţă de altul. Acest lucru este limpede mai cu seamă în cazul celui care se crede nedemn de a fi iubit. Cum să n-ajungă acesta să judece ca suspect tot ceea ce i se prezintă drept dovadă a unor sentimente pe care el nu crede că le poate inspira. Ne-am putea referi aici, ca o ilustrare foarte precisă a ceea ce tocmai am afirmat, la una din cele mai bune piese ale lui Henry Bernstein, vreau să spun la *Galeria Oglinzilor**.

Ar fi interesant să ne întrebăm, în această perspectivă, dacă neîncrederea faţă de altul nu este, de cele mai multe ori, legată de o anumită deficienţă a siguranţei interioare, fără, de altfel, ca această deficienţă să fie în mod necesar conştientizată. S-ar cuveni, pe deasupra, să nuanţăm mai mult, în special ar trebui să ne ferim de a confunda lipsa de siguranţă cu modestia sau cu umilinţa. Este posibil ca îndeobşte această deficienţă să poată fi interpretată ca un fel de fisură morală, urmînd unei traumatizări survenite cel mai adesea în copilărie. În această privinţă, nu vom fi niciodată îndeajuns de prudenţi, îndeajuns de vigilenţi atunci cînd, în prezenţa unui copil, ne vom lăsa duşi în a formula asupra lui o judecată. Mulţi dintre cei neliniştiţi au fost, fără îndoială, la origine mortificaţi. Se înţelege de altfel de la sine că această mortificare n-a putut fi decît aparentă, mai ales acolo unde este vorba de un copil orgolios, care a avut grijă să-şi ascundă rana cu atît mai mult, cu cît aceasta a fost mai atroce. În plus, este foarte posibil ca acest copil să nu fi fost, strict vorbind, conştient de umilirea care i-a fost aplicată. Voi nota însă aici – şi această remarcă prezintă o perspectivă psihologică cu totul generală – că acest termen, conştiinţă, este în mod periculos ambiguu, iar această ambiguitate se repercutează în modul cel mai supărător asupra folosirii cuvintelor subconştient

* Henry Bernstein (1876-1953), dramaturg francez, este şi autorul pieselor: *le Bercail* (1905), *la Rafale* (1905), *Elvire* (1940) (N. trad.) (Ş.M.)

şi inconştient. Dacă spun că această umilire sau, în limbaj psihanalitic, această traumatizare a putut să nu fie conştientizată, vreau să spun că, de fapt, copilul a putut să nu-şi zică: eu sînt umilit. Totul s-a putut petrece foarte bine în afară – să nu spunem în afara oricărei conştientizări, ci în afara conştiinţei reflectate sau pur şi simplu articulate.

Nu am analizat aici, bineînţeles, decît un aspect, de altfel foarte important, al psihologiei omului neliniştit. Chiar şi cea mai simplă observaţie ne arată că neliniştea este susceptibilă de a iradia în direcţiile cele mai diverse. Omul gelos, de pildă, poate fi considerat ca un neliniştit; în anumite cazuri este acelaşi lucru şi pentru avar, fără a se putea totuşi spune că neliniştea ar fi la baza avariţiei. Mă gîndesc însă în acest cadru mai ales la neliniştea care ţine de teama de a nu avea cele necesare. Asemenea exemple contribuie la a pune în lumină rolul pe care îl joacă, aproape invariabil, în cazul neliniştii, o anumită proliferare imaginativă, dar care se dezvoltă întotdeauna în aceeaşi direcţie. Am putea, cred, fără a exagera, să comparăm această proliferare maladivă cu dezvoltarea histologică* anormală pe care o observăm în anumite afecţiuni, în special în afecţiunile canceroase. Se poate vedea aici în ce fel omul neliniştit poate fi deseori un obsedat şi, în mod evident, şi de această dată observăm într-o manieră distinctă trecerea de la normal la patologic. În plus, voi nota în treacăt faptul că ne aflăm aici în prezenţa unui anumit paradox. Căci, la urma urmei, am putea să fim pentru început tentaţi de a presupune că neliniştea este înainte de toate o lipsă de stabilitate. În ce fel însă un om instabil ar putea să devină un obsedat? Neîndoielnic, trebuie să răspundem că în acest caz, ca întotdeauna, realitatea psihologică este mult mai complexă şi mai alunecoasă decît am fi tentaţi să o credem la prima vedere. În realitate, ar putea să existe oameni instabili care să nu fie neliniştiţi, instabilitatea

* *histologie:* studiu al ţesuturilor organismelor cu ajutorul microscopiei optice şi electronice. (N. trad.) (Ş.M.)

fiind în acest caz legată de o anumită uşurinţă, cea pe care o întîlnim la fiinţele foarte superficiale. Dacă omul neliniştit poate fi considerat un instabil, acest lucru se întîmplă într-un sens cu totul deosebit şi în măsura în care el este în căutarea unui echilibru care, cu toate acestea, îi repugnă. Regăsim deci încă o dată, în finalul acestei analize, contradicţia interioară care subminează într-o oarecare măsură existenţa însăşi a omului neliniştit.

Se cuvine, deci, să presupunem, în principiu, că nu există şi nu poate exista o deosebire absolut categorică între omul neliniştit şi cel anxios. Nu ar fi conform cu scopul general pe care îl urmăresc aici să consacru spaţii întinse unei psihopatologii propriu-zise. Totuşi, poate fi util să reamintim, în treacăt, ce idee şi-a făcut despre angoasă un maestru al psihopatologiei precum Pierre Janet*. Fidel metodei obiective care îi aparţine, el se ambiţionează să considere întotdeauna sentimentele, ele însele, ca şi comportamente. „Angoasa, spune el, însoţeşte întotdeauna o reacţie de eşec produsă faţă de un act oarecare şi este mai mare sau mai mică, în funcţie de importanţa actului fixat prin reacţia eşecului. Am dat o mare bătălie pentru apărarea pămîntului patriei, bătălia este pierdută. Sentimentul pe care-l încearcă soldatul, pe care-l încearcă orice om al ţării, iată o profundă angoasă. Am pregătit un examen, ne-am realizat lucrările, aflăm însă că sîntem respinşi: iată angoasa. Ne luptăm la căpătîiul unui copil bolnav, am încercat totul, dar moartea se apropie, noi sîntem angoasaţi". Ne putem gîndi însă, împreună cu Juliette Boutonier, că limbajului îi lipseşte aici rigoarea şi, de exemplu, candidatul respins resimte nu angoasa, ci tristeţea, umilirea etc. Angoasa pare a nu interveni aici decît înaintea eşecului şi atunci cînd acesta pare să se prefigureze ca o ameninţare. Dacă facem apel la amintirile noastre de

* Pierre Janet (1859-1947), fiul filosofului spiritualist Paul Janet (1823-1899), a fost unul din promotorii psihologiei experimentale în Franţa. (N. trad.) (F.B.)

candidați, ne vom reaminti acest fapt; cred că am resimțit un sentiment de angoasă autentică atunci cînd, în timpul unei lucrări scrise privind o traducere sau o problemă de rezolvat, am constatat că timpul trecea, că momentul în care ar fi trebuit să înmînăm copiile se apropia, fără să fi reușit încă rezolvarea problemei sau a traducerii. Ceea ce este în acest caz cu totul caracteristic e rolul pe care-l joacă restrîngerea temporală simțită în crearea sentimentului de angoasă, cu iminența unui termen final înfricoșător. Cred că trebuie să atrag atenția în mod special asupra acestui punct. Căci nicăieri, după părerea mea, angoasa nu se prezintă mai clar în ceea ce are ea mai specific. Dar observăm, de asemenea, că angoasa nu mai este, la drept vorbind, neliniște sau, dacă vrem, aceasta este ca o stare limită spre care tinde neliniștea atunci cînd trece din starea difuză la ceea ce am putea numi starea profundă.

Vom lăsa, cu aceasta, deoparte interpretarea propriu-zis psihanalitică și mai ales ideea întru totul contestabilă după care angoasa ar începe la individ odată cu traumatismul nașterii, acesta din urmă corespunzînd unei rupturi a situației biologice de echilibru în care se găsea fetusul. Oricît de ingenioasă ar fi, această idee prezintă un caracter aproape mitologic, ea este dincolo de orice verificare posibilă. Nu mă gîndesc, în ce mă privește, că trebuie să ținem cont de acest lucru atunci cînd încercăm să înțelegem în ce constă neliniștea și angoasa.

III

Neliniştea condamnată de către înţelepţi

Am încercat să arăt mai întîi că omul neliniştit poate fi definit ca şi „călău al propriului eu" şi este îndeajuns de evident că, privită din această perspectivă, neliniştea nu poate apărea altfel decît ca un rău. Nu vom fi, ca atare, surprinşi ca înţelepţii să o condamne la unison. Am putea chiar să spunem că obiectivul principal al înţelepciunii – aşa cum a fost definită aceasta în toate timpurile – constă, la urma urmei, în a exorciza neliniştea. Fapt de înţeles din capul locului, deoarece înţeleptul este preocupat, înainte de toate, să realizeze pentru el însuşi un echilibru spiritual pe cît posibil stabil şi abia după aceea să-şi pună discipolii în măsura de a accede, la rîndul lor, la acest echilibru. Termenul de ataraxie, care este de origine greacă, desemnează precis această absenţă a frămîntării, a agitaţiei interioare pe care Epicur, de exemplu, o considera drept ideal spre care orice fiinţă raţională trebuie să tindă. În această perspectivă, ca şi în cea specifică stoicilor, despre care voi vorbi imediat, neliniştea este invariabil legată de o stare pasională de care înţeleptul vrea să ne vindece. În realitate, cunoaşterea este cea care va avea fericita consecinţă de a ne elibera de credinţele iluzorii ce aruncă tulburarea în sufletul nostru. Acest lucru ar putea fi ilustrat în multe moduri. Voi alege pasajul din *De Natura Rerum* în care Lucreţiu,

fidel discipol al lui Epicur, încearcă să ne demonstreze, pe de o parte, că sufletul este muritor şi, în consecinţă, ideea de sancţiuni, de pedepse supra-pământeşti este himerică, şi că, pe de altă parte, moartea fiind o anihilare pur şi simplu, noi nu vom suferi sub nici o formă în a fi privaţi de bunurile care ne par astăzi atît de preţioase şi faţă de care nu ne putem resemna în a le pierde:

„Cînd vezi un om plîngîndu-şi de milă, la gîndul că după moarte va putrezi odată cu trupul său părăsit sau că va fi devorat de flăcări sau de fălcile animalelor sălbatice, atunci poţi spune că glasul său este fals şi că în inimă i se ascunde un anume ghimpe secret, în ciuda refuzului său afectat de a crede că nici un sentiment nu poate să dăinuie în el odată cu moartea. După părerea mea, el nu împărtăşeşte ceea ce anunţă, nu îşi arată adevăratele intenţii: nu pentru totdeauna se smulge şi se scurge el din viaţă, ci, chiar fără ştirea sa, el are în vedere că ceva supravieţuieşte din el. Viul efectiv, care se reprezintă ca şi corp, după moarte va fi sfîşiat de păsări şi de animalele de pradă, îşi va compătimi propria persoană: ceea ce înseamnă că nu se separă de acest obiect, nu se distinge de acest cadavru lungit, se confundă cu el şi, stîndu-i alături, îi împrumută sensibilitatea. Iată de ce se indignează el că a fost creat muritor, fără să vadă că în adevărata moarte nu va exista ceva din el care, rămas viu, să poată plînge propria-i pierdere şi care, rămas în picioare, să geamă văzîndu-se zăcînd în pămînt, pradă sălbăticiunilor şi flăcărilor." Observăm în mod clar aici că neliniştea ţine de teamă, că în ochii înţeleptului ea apare imputabilă unui sofism al imaginaţiei, pe care o gîndire raţională trebuie să-l pună în evidenţă. Înţeleptul estimează – pe nedrept sau nu – că această împotrivire, dacă este înţeleasă, trebuie să pună capăt neliniştii, adică agitaţiei dureroase, căreia îi sîntem pradă înainte ca înţelepciunea să ne fi eliberat de ea.

La stoici, în special la Epictet, distincţia între ceea ce depinde şi ceea ce nu depinde de noi este cea care va fi

folosită pentru a ne elibera de neliniște. Postulatul moralei stoice va consta în cele din urmă în a afirma, în principiu, că, dacă vreau să mă comport nu ca un animal sau ca un copil, ci ca o ființă adultă și rațională, atunci va trebui să mă antrenez în a privi nepăsător ceea ce nu este în puterea mea de a schimba. S-ar putea spune că realizez astfel o adevărată economie de forță, deoarece încetez de a mă epuiza fără rost în incriminări împotriva destinului sau, ceea ce este încă și mai funest, în vane tentative pentru a transforma în sensul dorințelor mele ceea ce revine, în realitate, unei ordini imuabile asupra căreia eu nu am nici o influență.

Marc Aurelius reia bineînțeles, la rîndul său, distincția între lucrurile care depind și cele care nu depind de noi. „Tot ceea ce sînt se reduce la aceasta, spune el, carnea, sufletul, ghidul interior. Renunță la cărți, nu te mai lăsa distras, acest lucru nu-ți mai este permis; dar la gîndul că ești muribund, disprețuiește carnea: aceasta nu este decît noroi și sînge, oase și o fină rețea de nervi, de vene și de artere. Vezi de asemenea ceea ce este sufletul tău: vînt și nu întotdeauna același, căci în fiecare moment îl arunci înapoi pentru a aspira altul, din nou. Rămîne deci, în al treilea rînd, ghidul interior. Te gîndești oare la el? Ești bătrîn. Nu-i mai permite să rămînă sclav, să asculte orbește, ca o marionetă, de instinctele egoiste, să se supere împotriva destinului prezent, nici să se teamă de cel care va veni."

Mărturisesc a nu fi de acord cu Aimé Puech, cînd, în prefața sa la traducerea lucrării *Reflecții* a lui Marc Aurelius, îl acuză pe autor de a nu fi decît un bun elev al maeștrilor săi stoici, de a nu fi decît unul dintre acei elevi prea docili și care exagerează. Ceea ce mi se pare a conferi o valoare *Reflecțiilor* este faptul că îl simțim pe Marc Aurelius permanent în dialog cu el însuși și ne îngăduie să bănuim în el că ar vrea să reziste imboldurilor pe care și le adresează sieși. „Vei fi tu, așadar, vreodată, o, suflet al meu, bun, drept, unic, sincer, mai manifest decît corpul care te acoperă? Vei gusta deci vreodată din

dispoziția de a găsi totul bun și totul demn de iubit? Vei fi deci vreodată împlinit, fără nevoie, fără regret, fără dorință față de orice ar fi însuflețit sau neînsuflețit care îți oferă plăcere, nici fără dorința unui răgaz pentru a te bucura mai mult, nici a vreunui alt loc, a unui alt ținut, a unei clime mai fericite, a unei societăți mai bine armonizate... Vei fi tu deci astfel, încît să poți trăi în cetatea comună a zeilor fără a formula împotriva lor cea mai mică plîngere, nici fără a te expune oprobriului lor?" Cum să nu recunoști, aș zice la rîndu-mi, valoarea emoționantă a acestei interogații? „Sufletul omului, afirmă în continuare, se dezonorează mai ales cînd, în măsura în care omul depinde de suflet, acesta devine un abces și un fel de excrescență a lumii." Împotriva acestei dezonorări, împotriva acestei degradări există un singur și unic recurs: înțelepciunea, filosofia care se confundă cu înțelepciunea. „Ea constă în a veghea asupra zeului interior, pentru ca el să rămînă ferit de afront și de stricăciune, să triumfe asupra plăcerilor și asupra suferințelor, să nu facă nimic la modul ușuratic, să se abțină de la minciună și de la disimulare, să nu aibă nevoie ca alții să facă sau să nu facă un lucru sau altul; în plus, pentru ca el să accepte ceea ce se întîmplă și ce constituie partea sa ca venind din această origine oarecare de unde el însuși a venit; și mai ales, pentru ca să aștepte moartea în dispoziții prielnice, nevăzînd în ea decît disoluția elementelor din care este alcătuită fiecare ființă vie."

Nu putem insista îndeajuns asupra faptului că o asemenea etică se fundamentează pe ideea unui cosmos armonios, totul neputînd fi decît binele. „Substanța universală este docilă și plastică. Rațiunea care o guvernează nu are în sine nici un motiv de a face răul, căci nu are răutate, nu face rău la nimic și nimic nu suferă din parte-i nici o daună. Prin urmare, totul se naște și se sfîrșește conform intențiilor sale."

Este însă poate momentul să remarcăm faptul că, într-un context metafizic asemănător, nu există loc sub nici o formă pentru angoasă, așa cum ne-a apărut aceasta în prima parte a studiului.

Să observăm o dată pentru totdeauna că într-o atare perspectivă domeniul neliniştii apare ca şi co-extensiv domeniului dorinţei şi al fricii. Nu este de altfel mai puţin evident că imaginaţia, în măsura în care se pune în slujba dorinţei şi a fricii, apare ca impură, tocmai din cauză complicităţilor la care se pretează atît de uşor. Vom putea, deci, să spunem că o filosofie raţionalistă axată pe ideea unei ordini eterne sau, mai mult, pe ideea unei necesităţi imanente în univers nu va putea să renunţe la a adopta, în raport cu neliniştea, o poziţie identică, în cele din urmă, cu cea pe care am definit-o mai înainte. Atitudinea unui Spinoza poate fi privită, în acest sens, ca exemplară, căci nimeni nu a împins mai mult, pînă la extreme, consecinţele afirmării acestei ordini şi a acestei necesităţi. Cartea a patra din *Etica*, urmînd cărţii a treia care studiază afecţiunile, în limbajul, am zice contemporan, consacrat pasiunilor, se va ocupa de servitutea umană: prin urmare, care este această servitute, dacă nu cea care ne copleşeşte atunci cînd ne lăsăm rătăciţi în imaginaţie? Mai mult, însă, din momentul în care ne ridicăm la cunoaşterea adevărată, ne eliberăm de toată această confuzie interioară căreia, altfel, îi cădem pradă dacă alunecăm în capcanele imaginaţiei.

Este, în mod evident, imposibil să intru aici în amănuntul sistemului, cu siguranţă unul dintre cele mai coerente pe care ni le prezintă istoria filosofiei. Ceea ce e important, însă, este de a recunoaşte că neliniştea într-o asemenea doctrină se prezintă ca o fatalitate interioară, căreia îi cade pradă oricine nu a procedat, sub nici o formă, la o rectificare sau la o purificare raţională, singura în măsură să-i permită accesul la libertatea adevărată. Ultima carte din *Etica* este intitulată, în fapt, *Despre libertatea umană*. Această libertate, însă, se defineşte, în acelaşi timp, prin cunoaşterea şi chiar prin iubirea necesităţii absolute, care se confundă cu fiinţa în desfăşurarea modurilor sale de a fi.

Vom vedea imediat cum, într-o perspectivă metafizică şi religioasă diferită, neliniştea va putea să recapete o valoare pozitivă, departe de a se reduce la o stare de agitaţie, de care trebuie să ne vindecăm ca de o febră malefică.

IV

Neliniştea în perspectiva evanghelică

Am putut vedea că, într-o filosofie precum a lui Spinoza sau pentru orice gîndire ce se reclamă de la postulatul stoic ori poate de la un naturalism oarecare, neliniştea nu poate fi considerată decît ca o boală. În altă ordine de idei, însă, trebuie să recunoaştem că, prin chiar aceleaşi perspective, această boală se prezintă în mod esenţial ca vindecabilă: filosoful se străduieşte în a ne inculca o anumită metodă ce permite, pentru oricine o practică în rigoarea sa, să ajungă la o anumită seninătate în care vicisitudinile existenţei nu-şi mai au rostul. Dar este clar că, pe de o parte, perspectiva se transformă, dacă omul este considerat ca fiind o făptură liberă a unui Dumnezeu transcendent şi dacă destinaţia sa este salvarea, adică o anumită armonie de instaurat sau de restabilit între el şi puterea superioară ce i-a dat viaţă*; şi, pe de altă parte, dacă această făptură este obligată să recunoască sau să admită că se află într-o stare decăzută, consecutivă păcatului. Dacă situaţia metafizică a fiinţei umane este astfel definită, apare cu toată claritatea faptul că, într-o anumită măsură, ea este destinată neliniştii. Spun: într-o anumită măsură, vreau să zic prin aceasta că este nu numai normal, dar şi necesar şi de

* În text: „...*qui l'a appelé à l'être*". Noţiunea apelului, a chemării (*l'appel*) este un motiv constant în filosofia marceliană. (N. trad.) (F.B.)

dorit, în cel mai înalt grad, ca ființa umană să resimtă pentru început o tulburare profundă legată de acest fapt metafizic, că, din cauza păcatului, ea nu mai este cum ar trebui să fie. Dar, pe deasupra, pentru ea nu ar fi vorba doar de a se baza pe forțele proprii pentru a opera această transformare, la sfîrșitul căreia ar redobîndi bunurile pe care le-a pierdut. Pentru ca această transformare să fie posibilă, ea trebuie să se supună acțiunii transcendente a harului, și aceasta în măsura în care se poate supune, dar acolo unde ea are totodată și posibilitatea redutabilă de a o refuza, comportîndu-se ca o ființă liberă. Din momentul însă în care făptura este obligată să constate în ea însăși această misterioasă articulare a libertății și a harului, este imposibil ca ea să nu resimtă o anumită neliniște, legată de altfel de sentimentul funciarei sale lipse de demnitate. Putem merge chiar mai departe și să spunem că dacă această neliniște i-ar fi străină, aceasta ar fi dovada că a fost stabilită într-o anumită complicitate cu făptura umană însăși, care nu poate fi decît exclusivă față de orice progres spiritual autentic.

În aceste condiții, sîntem obligați să constatăm că pentru o conștiință creștină judecata de valoare purtată asupra neliniștii nu poate, sub nici o formă, să fie aceeași ca pentru un stoic sau ca pentru un spinozist. În mod cert, am avut deja ocazia să remarc acest lucru, sîntem aici într-un domeniu dificil de reperat, în care trecerea de la normal la patologic se face pe nesimțite. Să observăm, de altfel, că termenul *normal* în această perspectivă nu mai convine situației omului, deoarece acesta din urmă poartă în el o anume rană imputabilă păcatului. Putem merge chiar pînă la a susține că această rană este cu atît mai profundă, cu cît este mai puțin recunoscută de către cel ce este atins de ea.

Acest lucru nu semnifică totuși, de bună seamă, faptul că creștinismul implică justificarea sau validarea tuturor formelor neliniștii, oricare ar fi acestea. Am putut vedea că, la limită, neliniștea poate fi privită ca și coextensivă

domeniului temerii şi al dorinţei. Ar fi contrar oricărui adevăr să pretindem că creştinismul presupune ceva care să se asemene cu o iertare a patimilor omeneşti. Ar fi aceasta o alterare absurdă, şi la drept vorbind scandaloasă, a unui adevăr profund pe care aş încerca să-l formulez astfel: creştinul, atît cît este creştin, nu poate să nu compătimească chiar şi cele mai rele rătăciri ale fraţilor săi, departe de a le privi de sus, cu condescendenţă sau dispreţ, cum tinde să facă înţeleptul care se crede exceptat sau vindecat de aceste slăbiciuni; cu atît mai mult, şi într-un mod complementar, deoarece se simte el însuşi păcătos, creştinul descoperă în sine analogul acestor slăbiciuni şi nu-şi recunoaşte nici o calitate pentru a le judeca. Dacă, de altfel, le-ar judeca, el s-ar face vinovat de fariseism, atît de clar condamnat în Evanghelii.

Pentru a ieşi dintr-o confuzie ce n-ar putea decît să favorizeze neînţelegerile cele mai ruinătoare, se impune aşadar, în realitate, să distingem în interiorul neliniştii, pe de o parte, dezordinile de toate felurile la care este expus sufletul păcătos şi, pe de altă parte, indispoziţia, poate, înainte de orice, surdă, nearticulată, căreia sufletul i-a căzut pradă – din cauza situaţiei sale fundamentale, dar şi, de asemenea, aspiraţia, la început neîndoielnic confuză şi ea, care poartă sufletul înaintea harului fără de care mîntuirea ar rămîne o simplă dorinţă, lipsită de orice eficacitate.

Ar fi foarte uşor să arătăm că parabolele evanghelice au în mod precis drept obiect, în nenumărate cazuri, acela de a săpa în noi un raţionalism al cărui inevitabil rezultat ar fi de a întări tendinţa de a ne complace în ceea ce sîntem şi în considerarea meritelor noastre. Să recitim, de pildă, textul Sfîntului Luca: „Doi oameni urcară în Templu pentru a se ruga; unul era fariseu, celălat vameş. Fariseul, cu capul înălţat, se ruga astfel în sinea sa: «Dumnezeul meu, îţi mulţumesc pentru faptul de a nu fi ca şi ceilalţi oameni, care sînt rapaci, nedrepţi, adulteri sau, mai mult, precum

acest vameş; postesc de două ori pe săptămînă, dau dijmă din tot ceea ce cîştig». Vameşul, ţinîndu-se la distanţă, nici nu cuteza să-şi ridice ochii spre cer, dar se bătea în piept zicînd: «Dumnezeul meu, fie-ţi milă de păcătosul care sînt». Eu vă zic, acesta din urmă va ajunge să fie îndreptăţit, celălalt nu, căci oricine se ridică va fi coborît şi cel care se coboară va fi înălţat."

Sfîrşitul parabolei fiului risipitor nu este mai puţin semnificativ. Cînd fiul mai mare, revenind de la cîmp şi auzind muzică şi dansuri, întreabă un servitor ce vrea să însemne asta, i s-a răspuns: „Este pentru că fratele tău s-a reîntors şi tatăl tău a tăiat viţelul cel gras, fiindcă l-a regăsit teafăr". El s-a înfuriat atunci şi a refuzat să intre. Tatăl său a ieşit să-l roage să intre. Însă el îi răspunse tatălui său: „Iată, de atîţia ani te slujesc, fără a trece o singură dată peste poruncile tale, şi nu mi-ai dat niciodată o capră pentru a petrece cu prietenii mei; şi acum, cînd, iată, fiul tău se întoarce, după ce ţi-a risipit averea cu femeile, tu porunceşti să fie tăiat pentru el viţelul cel gras!" Dar tatăl îi zice: „Tu, copilul meu, tu eşti întotdeauna cu mine şi tot ceea ce este al meu este şi al tău. Dar a trebuit să sărbătorim şi să ne bucurăm, fiindcă fratele tău cel de faţă era mort şi a revenit la viaţă, era pierdut şi a fost găsit."

Am putea bineînţeles să mărim numărul exemplelor. Să ne plasăm acum în conştiinţa celui care a ascultat aceste parabole. Cum să nu fi fost, acesta, incitat la a se elibera de satisfacţia de sine spre care este împins, în mod natural, oricine se conformează unei anumite ordini stabilite? Dar această non-satisfacţie de sine nu este altceva decît neliniştea. Şi vedem aici clar cum aceasta poate fi fecundă, cum poate să devină principiul activ al unui dinamism spiritual orientat spre transcendenţă.

Totuşi, acest aspect, oricît ar fi de esenţial, nu poate fi separat, fără a nu greşi, de un aspect diferit şi în definitiv complementar. „Nu vă faceţi grijă pentru viaţa voastră, pentru ceea ce veţi mînca, citim în Sfîntul Luca, nici pen-

tru trupul vostru, cu ce să-l îmbrăcați. Căci viața este mai importantă decît mîncarea, și corpul mai important decît haina... Priviți crinii: ei nu torc, nici nu țes. Așadar, eu vă zic, Solomon însuși, în toată gloria sa, nu a fost îmbrăcat precum unul dintre ei. Dacă pe cîmpuri Dumnezeu așterne astfel iarba, care este astăzi și care mîine va fi aruncată în cuptor, cu atît mai mult va face pentru voi, oameni de puțină credință! Nu căutați deci nici voi ceea ce veți mînca sau veți bea; nu vă neliniștiți. Căci toate acestea sînt lucruri pe care păgînii acestei lumi le caută, dar Tatăl vostru știe că aveți nevoie de acestea. De aceea căutați Împărăția sa și aceasta vă va fi dată cu îndestulare."

Dacă privim mai îndeaproape, ceea ce este aici nu doar interzis, ci proscris, este mai degrabă grija decît neliniștea. Știm bine însă că în viața cotidiană grija și neliniștea nu sînt deloc separabile. Un text precum cel din care am citat ar putea părea că recomandă un fel de chietism; dar aceasta nu ar fi o interpretare legitimă. În fond, ceea ce ni se afirmă aici este că nu avem a ne neliniști, sub nici o formă, pentru condițiile materiale, pentru existența noastră, ci doar pentru a îndeplini voința Tatălui nostru ceresc. Începînd din momentul în care ne comportăm ca niște slujitori fideli, putem fi siguri, ni se spune, că nu vom fi lipsiți de ceea ce ne este indispensabil, tocmai pentru a ne achita de obligația noastră. Ne-am înșela oare susținînd că, în definitiv, ceea ce este subînțeles aici este noțiunea unui anumit pact între Creator și făptură? Ar fi nepios să presupunem că acolo unde aceasta se arată credincioasă, Dumnezeu, la rîndul său, nu ar răspunde încrederii pe care o pune în el sluga sa. Nu insist de altfel asupra acestui punct și voi fi primul care să recunoască faptul că textele evanghelice rareori pot fi interpretate în sens contractual. Este clar că, prin harul Său, Dumnezeu excede întotdeauna ceea ce am putea noi, în mod rațional, să așteptăm de la el, deoarece nu putem trasa nici o limită a îndurării* sale. În schimb,

* În text: *miséricorde. Misericordia* este un atribut esențial al lui Dumnezeu în teologia romano-catolică. (N. trad.) (F.B.)

n-ar fi un sacrilegiu să admitem că dreptatea Sa poate să dea greş, şi aceasta ar constitui chiar cazul celui care, punîndu-şi nădejdea în el, s-ar găsi părăsit? Să recunoaştem totuşi că aceasta este o idee care nu trebuie să fie prea mult explicată, ci, mai degrabă, ea trebuie să rămînă oarecum nedecisă în atmosfera spirituală în care se desfăşoară, de-a lungul întregii istorii creştine, destinul Copiilor Luminii.

Ceea ce rămîne, în orice caz, incontestabil este faptul că în perspectiva evanghelică există un sens, unul singur, în care neliniştea îşi găseşte justificarea sa, cu condiţia, desigur, ca aceasta să nu degenereze în scrupule morbide şi în obsesii. Există o psihopatologie a conştiinţei religioase care, în mod precis, denunţă aceste maladii. Ar fi însă contrar oricărui adevăr dacă nu am diferenţia aici între neliniştea propriu-zisă, în măsura în care aceasta este fundamentală în chiar fiinţa făpturii*, şi expresiile sale deformate sau aberante.

* În text: *créature*. Raportul dintre „Creator" şi „creatură" este una din relaţiile fundamentale dezbătute în teologia romano-catolică. (N. trad.) (F.B.)

V

Neliniştea la Sfîntul Augustin

Ne-am putut da seama că, într-o optică creştină, nu este doar posibil, ci şi, fără îndoială, indispensabil de a găsi o justificare internă a neliniştii, considerată drept mişcarea prin care sufletul uman, denunţînd orice complezenţă faţă de sine şi de altfel faţă de lumea sensibilă, se desparte de sine şi se îndreaptă într-o oarecare măsură spre întîlnirea cu harul. Acesta este sensul, desigur, în care trebuie să înţelegem fraza faimoasă din Invocaţia care deschide *Confesiunile* Sfîntului Augustin. „Eşti mare, Doamne, şi infinit demn de laudă; mare este puterea Ta şi nemăsurată înţelepciunea Ta, şi Tu eşti cel pe care vrea să-l laude omul, plăpîndă parte a creaţiei Tale, omul care-şi poartă pretudindeni cu sine moartea, care-şi poartă cu sine mărturia păcatului său şi dovada că Tu rezişti trufaşilor. Şi totuşi el vrea să Te laude, acest om, plăpîndă parte a creaţiei Tale. Tu eşti cel care îl angajezi în a-şi căuta bucuria în laudele Tale, căci ne-ai creat pentru Tine, şi inima noastră este neliniştită pînă ce se va odihni în Tine."

Însă imediat după aceasta, Sfîntul Augustin se întreabă asupra sensului şi chiar asupra posibilităţii unei asemenea invocaţii. „Există oare în mine, se întreabă el, un loc unde Dumnezeul meu poate să vină?" „Pentru că eu însumi exist, de ce Ţi-aş cere să vii în mine, eu care nu aş fi dacă

nu erai Tu în mine?" „Eu nu aş fi deci, o, Dumnezeul meu, nu aş fi deloc, dacă nu erai Tu în mine. Sau, mai degrabă, eu nu aş fi, dacă nu eram în Tine, de la care, prin care şi în care toate lucrurile sînt." Şi îndată întrebările devin din ce în ce mai multe, născute din aparenta contradicţie între ubicuitatea divină şi faptul că eu îi cer lui Dumnezeu de a veni în mine, ca şi cum el nu ar fi fost deja în mine.

Ne aflăm aici, indiscutabil, în prezenţa unei interogaţii ce merită numele de nelinişte metafizică sau religioasă, căci nu este vorba sub nici o formă de o simplă curiozitate speculativă. Problema pusă interesează, în modul cel mai intim, esenţial, viaţa însăşi a sufletului meu.

În realitate, cum a afirmat Étienne Gilson în a sa *Introducere în studiul Sfîntului Augustin*, fundamentul acestei nelinişti rezidă în insuficienţa radicală, în lipsa esenţială de care suferă omul ca făptură desprinsă din neant. „Nefiind suficient în ordinea fiinţei, el nu ar fi suficient sieşi nici în ordinea cunoaşterii, nici în ordinea acţiunii: dar chiar această lipsă de care suferă îl orientează spre Cel care este singurul care poate să-l mulţumească. De unde, neliniştea fecundă care lucrează fără încetare în om, dar care îl salvează prin faptul că, făcut pentru Dumnezeu, aceasta nu-i permite decît doar în Dumnezeu să-şi găsească pacea şi liniştea." Sfîntul Augustin va observa în *Cetatea lui Dumnezeu* că, dacă natura noastră ar fi fost propria noastră operă, atunci noi am fi putut să dăm naştere propriei noastre înţelepciuni: „Dragostea noastră, pornită din noi înşine şi atribuită nouă înşine, ne-ar fi suficientă pentru a ne asigura beatitudinea şi nu am avea nevoie de un bun străin nouă înşine pentru a ne bucura de aceasta: dar, fiindcă natura noastră îl are pe Dumnezeu ca autor al fiinţei sale, este în afara îndoielii că, pentru a fi iniţiaţi în adevăr (*ut vera sapiamus*), avem nevoie să fim învăţaţi de El". El este cel căruia îi aparţine faptul de a ne împărţi ceea ce Sfîntul Augustin numeşte *Suavitas intima* – eu aş traduce aceasta,

cu plăcere, prin cuvintele: „acest balsam intim sau interior", care este principiul beatitudinii noastre.

Este, cred, de cea mai mare importanță să observăm în acest context că originalitatea atît de evidentă a gîndirii augustiniene este legată, în parte, de faptul că Sfîntul Augustin a fost un convertit și că a fost, în felul acesta, împins, meditînd asupra acestei convertiri, să conștientizeze, într-un mod extrem de precis, Harul, opera Harului în noi. *Confesiunile* constituie o mărturie, de o valoare peste care în mod cert nu se poate trece, asupra acestui fapt capital al convertirii care, într-o perspectivă rațională, va rămîne întotdeauna de neînțeles și pe care cei ce-l vor aborda din exterior vor fi fatalmente înclinați să-l denatureze și chiar să-l golească de sens*. Nu există și nu poate exista aici nici o măsură comună între experiența trăită a celui convertit și modul prin care încearcă să-și dea seama de acest lucru acela care, neparticipînd la această experiență, tinde să o substituie cu altceva decît cu ce este ea. Nu cred că mă înșel spunînd că reflecția asupra acestui inevitabil dezacord constituie unul dintre punctele de plecare ale filosofiei Existenței, așa cum s-a dezvoltat ea la moderni. În acest sens, am putut să vedem, nu fără motiv, în Sfîntul Augustin un precursor a ceea ce s-a numit cu un nume barbar și pe care, în ce mă privește, îl resping: existențialismul.

Aceste remarci ne îndepărtează oare de subiectul nostru? Este evident că nu. Căci trebuie tot timpul să ne reamintim că neliniștea dobîndește o valoare pozitivă față de o conștiință care a recunoscut în ea însăși opera harului, și aceasta va trebui să o reluăm, desigur, și cînd va fi vorba de Pascal.

Să notăm, de altfel, încă de pe acum, că reciproca acestei afirmații nu este adevărată sau, cel puțin, nu pare să fie adevărată și că pot exista aici cazuri în care neliniștea

* Convertit el însuși la catolicismul oarecum specific, *galican*, al Bisericii catolice franceze, Marcel elaborează în opera sa filosofică, dramatică și critică o adevărată filosofie a convertirii. (N. trad.) (F.B.)

este *valorizată*, fără ca cel care resimte şi recunoaşte binefacerile ei să apară, sub nici o formă, ca atins de har. La Sfîntul Augustin însă, şi la toţi cei din filiaţia sa*, această conexiune este evidentă.

Trebuie să adăugăm că relaţia cu temele evanghelice, pe care o menţionam altădată, este imediată, de exemplu atunci cînd, în cartea a VIII-a din *Confesiuni*, Sfîntul Augustin se exprimă după cum urmează:

„Dumnezeule bun, ce se întîmplă oare în om, pentru ca el să se bucure mai mult de mîntuirea unui suflet, cînd nu mai spera asta, şi care suflet a fost eliberat de un mult mai mare pericol decît dacă şi-ar fi păstrat tot timpul o cîtuşi de puţină speranţă în privinţa sa sau dacă pericolul ar fi fost mai puţin adevărat?... Ce se întîmplă deci în suflet pentru ca el să simtă mai multă bucurie de a găsi sau de a regăsi ceea ce iubeşte, decît faptul de a păstra toate acestea mereu? Multe alte exemple atestă acest lucru; totul e plin de dovezi care ne strigă: aşa este!... O fiinţă dragă este bolnavă; pulsul său ne dezvăluie că se află în pericol; toţi cei care îi doresc vindecarea sînt bolnavi în sufletul lor odată cu ea. Lucrul cel mai bun însă survine. Iat-o că se plimbă, fără să-şi fi recuperat, totuşi, forţele de altă dată, şi deja aceasta constituie o bucurie, aşa cum nicicînd n-a fost la fel, cînd, mai înainte, se mişca plină de forţă şi sănătate.

Ce să însemne aceasta, Doamne al meu, Dumnezeule? Ah, da, cît eşti Tu de sublim în înălţimi şi cît de profund în abisuri! Niciodată Tu nu Te îndepărtezi de noi şi totuşi ce greu e de ajuns la Tine!"

Recunoaştem, aşadar, aici, valoarea eminentă a acestei nelinişti ce animă sufletul uman pentru a trece fără încetare de la un obiect la altul (îl citez încă pe Etienne Gilson), ca şi cum deplina satisfacţie, pe care o cunoaştere nu i-a putut-o da, i-ar putea fi dată printr-o alta, pe cînd în

* Este vorba, bineînţeles, de această filiaţie a convertiţilor. (N. trad.) (F.B.)

realitate, atîta vreme cît durează această căutare, chiar că ea nu ne conduce decît dintr-un adevăr în altul, nu există sub nici o formă răgaz pentru gînd şi, în consecinţă, nici beatitudine. Ce este însă, prin urmare, beatitudinea, dacă nu prezenţa în suflet a unui adevăr ultim, care este totodată Binele unic, deoarece este Dumnezeu. Dar acest Bine la care jinduim, acest Adevăr la care aspirăm se află deja, într-un anumit mod, în noi, şi, recurgînd la meditaţia asupra memoriei, Sfîntul Augustin încearcă să ne facă să întrevedem de ce natură poate fi această imanenţă a lui Dumnezeu în cel ce îl caută. Trebuie să ne referim aici la paginile de neuitat ale cărţii a X-a din *Confesiuni* unde Sfîntul Augustin, în prezenţa misterului memoriei, este cuprins de o uimire de-a dreptul religioasă. „Chiar şi cînd limba mea tace, cînd gîndul meu rămîne mut, eu cînt atît cît pot, iar oglindirile culorilor degeaba sînt aici, acestea nu intervin, nici nu întrerup, în vreme ce eu mă slujesc de cealaltă comoară, cu care sînt dator urechilor mele. În felul acesta, eu reiau cum doresc impresiile pe care celelalte simţuri le-au adus şi le-au acumulat în mine... Totul se petrece în interiorul meu, în amplul palat al memoriei mele... Mare este, oh Dumnezeul meu, această putere a memoriei; oh, da, foarte mare! Este un sanctuar imens, infinit; cine a pătruns vreodată pînă în profunzimile sale! Aceasta nu este totuşi decît o putere a spiritului meu, legată de natura mea: dar nu pot să înţeleg întru totul ceea ce eu sînt. Spiritul este, prin urmare, prea îngust pentru a se conţine pe el însuşi? Atunci, unde se revarsă ceea ce el nu poate conţine în el însuşi? Ar fi în afara lui şi nu în el? Dar cum nu îl conţine? Acest gînd mă umple de uimire şi mă simt cuprins de stupoare."

Sînt aşadar în mod esenţial inegal mie însumi, sînt prea mare pentru mine însumi. Aprofundînd acest mister, Sfîntul Augustin va fi determinat să recunoască mai întîi că Dumnezeu însuşi este, într-o oarecare măsură, în memoria noastră, dar că acest fapt ar fi în mod natural de necon-

ceput dacă memoria ar fi în noi un fel de recipient. E nevoie ca memoria să fie în noi mai mult decît noi înşine, astfel încît, în cele din urmă, în Dumnezeu să-l găsim pe Dumnezeu. În *De Trinitate*, Sfîntul Augustin va fi determinat să spună că atunci cînd sufletul îşi aminteşte de Domnul său, deoarece el a primit Spiritul, îşi dă foarte bine seama că este instruit de către magisterul* interior pe care îl exercită asupra sa. Şi aceasta, pentru că Dumnezeu este peste tot în totalitate, sufletul trăieşte şi se mişcă în el şi pentru că el poate astfel să-şi amintească de El.

În felul acesta, prin urmare, noi nu l-am iubi deci pe Dumnezeu, dacă nu ne-ar iubi mai întîi El însuşi pe noi. Nu există nici o doctrină care să fie mai cu desăvîrşire dominată de ideea că Dumnezeu este Iubire, şi s-a putut pe drept afirma că o doctrină este augustiniană în măsura în care aceasta tinde, în cel mai complet mod, să se organizeze în jurul Milei**.

Este deci foarte clar că neliniştea nu e aici decît un ferment sau, dacă vrem, o drojdie*** fără de care sufletul n-ar putea, la drept vorbind, să se convertească, deoarece, la urma urmei, această drojdie este munca pe care o face**** Dumnezeu, pe care o face Harul în profunzimile făpturii.

* Termenul folosit de Gabriel Marcel, *magistère*, are o conotaţie alchimică desemnînd iniţial o compoziţie căreia i se atribuiau proprietăţi miraculoase.

În context, Gabriel Marcel utilizează acest cuvînt cu sens figurat. În acest caz, *magistère* are înţelesul de autoritate doctrinară, morală şi intelectuală. (N. trad.) (F.B.)

** În text: *Charité.*

În teologia romano-catolică, mila (lat. *caritas*) este unul din atributele divine. (N. trad.) (F.B.)

*** În text: *levain.*

De notat semnificaţia alchimică a termenului, coroborată şi cu utilizarea cuvîntului *ferment.* (N. trad.) (F.B.)

**** În text: ... *ce levain c'est le travail qu'opère Dieu, qu'opère la Grâce...*

Verbul *opérer* este unul din termenii tehnici ai alchimiei practice şi spirituale. Fireşte, în acest cîmp semantic, transmutării (lat. *transmutatio*) hermetice îi corespunde convertirea (în text, verbul *se convertir*). (N. trad.) (F.B.)

VI

Neliniștea la Pascal

Fără îndoială, ar fi momentul, dacă am avea răgazul, și în prelungirea a ceea ce am spus legat de Sfîntul Augustin, să arătăm prin multiple exemple cum orice formă de spiritualitate creștină, și de bună seamă nu cea mai puțin înaltă, nu se lasă în nici un fel separată de o anumită neliniște, care, departe de a prezenta vreun caracter patologic sau morbid, nu poate decît să exprime situația sufletului credincios în prezența Dumnezeului transcendent cu care aspiră să se unească. Nu voi cita decît un singur text pe care îl împrumut din *Rugăciunile meditative* ale lui Guillaume de Saint-Thierry, unul dintre cei mai mari gînditori spirituali ai secolului al XII-lea:

„Sufletul temător și uimit se pregătește să se roage Dumnezeului său, ținîndu-se tot timpul, el însuși, în mîinile lui, ca pentru a-ți face ofrandă din el însuși; îi este frică în fața a ceea ce cunoaște, este uimit în fața a ceea ce este nou; pentru a te găsi, el poartă semnul credinței, dar acest semn încă nu poate avea pentru el o utilitate; căutînd chipul Tău, chipul Tău, Doamne, el se află în ignoranță, în necunoașterea totală a aceea ce caută. Fantomele inimii sale îți sînt detestabile, ca și idolii. Sufletul Te iubește, așa cum Te cunoaște prin credință, dar spiritul nu Te poate vedea. Arzînd de dorința de a-ți vedea fața, căreia îi oferă

sacrificiul pietății și dreptății lui, ofrandele și jertfele sale, el se tulbură și mai mult, fiindcă întîrzie să vadă fața Ta. Și, cum nu primește încă iluminarea credinței Tale, în vreme ce se credea în posesia acestei credințe, el este uneori uimit pînă aproape de punctul de a gîndi că nu crede în Tine și pînă la a se urî pe sine, fiindcă i se pare că nu Te iubește. El n-are a se teme de Tine, acest suflet care este angoasat de dorul pe care îl are pentru Tine, de a nu Te iubi, acest suflet care Te dorește pînă la a disprețui tot ceea ce există, pînă la a se disprețui pe el însuși! Pînă cînd, Doamne, pînă cînd?"

Am putea crede că neliniștea nu este doar inevitabilă, ci și pur și simplu salutară, prin faptul că ea corespunde nerăbdării sufletului credincios care, fiindcă trăiește încă în obscuritatea credinței, suferă de a fi încă privat de Viziune.

Este esențial să remarcăm faptul că o asemenea neliniște nu este, la drept vorbind, angoasă.

În aceeași perioadă, *Tratatul* Sfîntului Bernard* despre Iubirea de Dumnezeu exprimă cu o forță singulară concepții asemănătoare, care se leagă foarte direct de augustinism. El denunță cercul în care pășesc nepioșii, care doresc, printr-o tendință naturală, să-și satisfacă pofta și care neglijează ca niște smintiți ceea ce ar putea să-i apropie de sfîrșitul lor, nu de sfîrșitul care distruge, ci de cel care împlinește**. „Voința, falsificată în exercițiul său prin păcat, nu se grăbește decît spre ceea ce poate s-o satisfacă, vanitatea se mistifică, nedreptatea se minte pe-ea însăși. Dar Dumnezeu este aici cel care ne caută, care ne preîntîmpină." Sfîntul Bernard încearcă, însă, să ne arate

* Bernard de Clairvaux (1090-1153), mistic contemplativ francez, ostil raționalismului teologic al lui Pierre Abélard (1079-1142). Inițiază a doua cruciadă. Persoana lui este legată și de înființarea Ordinului Templierilor. Este sărbătorit la 20 august. (N. trad.) (F.B.)

** Textual: ... *non pas la fin qui consume, mais celle qui consomme.* Joc de cuvinte între *consumer* (lat. *consumere*) a distruge, a epuiza și *consommer* (lat. *consummare*), a folosi, a utiliza, a efectua, a împlini. (N. trad.) (F.B.)

cum, pe ce cale, orientată în interior de acest Dumnezeu care este Dragoste, sufletul omenesc se va înălța din stadiul inferior, unde nu poate încă decît să se iubească doar pe sine pentru sine, la stadiul în care nu se mai iubește decît doar pentru Dumnezeu și va ajunge în sfîrșit la perfecțiunea iubirii, care n-ar fi decît răsplata preafericiților după Înviere.

Aici, ca și la Sfîntul Augustin, neliniștea, trebuie să o repetăm, nu are nicidecum caracterul angoasei.

La Pascal, dimpotrivă, diferența între neliniște și angoasă tinde frecvent să dispară, și aceasta chiar dacă refuzăm să punem un accent prea puternic, cum procedează unii moderni, asupra a ceea ce am putea numi caracterul preromantic al experienței pascaliene.

În realitate, este imposibil, pentru oricine reflectează asupra neliniștii, să nu-l așeze pe Pascal în centrul reflecției sale. Putem în fapt, cred eu, să afirmăm că nimeni, înaintea contemporanilor (printre care l-aș plasa bucuros pe Kierkegaard, a cărui importanță n-a fost recunoscută decît în zilele noastre), spun, *nimeni* nu a știut mai bine să pună în lumină rădăcinile neliniștii, considerată ca modalitate esențială sau de prim ordin a experienței umane.

În privința aceasta, se cuvine să ținem cont în mod deosebit de *Discursul despre Pasiunile Dragostei**, care pare să dateze din perioada mondenă a lui Pascal (1652-1653). Amintesc aici primele rînduri:

„Omul este născut pentru a gîndi, de aceea nu există nici un moment în care să nu o facă; dar gîndurile pure, care l-ar face fericit dacă le-ar putea susține permanent, îl obosesc și îl doboară. Aceasta este o viață unilaterală, cu care nu se poate acomoda; îi trebuie agitație și acțiune, adică este necesar ca el să fie uneori agitat de pasiuni, ale căror surse atît de vii și de profunde el le simte în inima sa."

* Atribuirea acestui *Discurs* lui Pascal este uneori contestată. (N. aut.)

Pascal ne va spune, în continuare, că pasiunile care sînt cele mai convenabile pentru om și care conțin în ele multe altele sînt dragostea și ambiția. Dar cum să nu vedem că acestea din urmă sînt, în realitate, prezentate ca modalități ale neliniștii, în sensul cel mai puternic al cuvîntului? În fond, Pascal ne introduce în acel *cor irrequietum*, „inima fără odihnă", despre care vorbea Sfîntul Augustin. Numai că trebuie să adăugăm imediat că această inimă nu este separabilă de gîndire, care constituie într-adevăr omul ca atare. În *Cugetări*, Pascal va afirma: „Natura noastră constă în mișcare, repaosul total este moartea". Să nu omitem, de altfel, să remarcăm faptul că Pascal se află aici pe urmele lui Montaigne și că *Apologia lui Raymond Sebond* prezintă o imagine cu totul asemănătoare a omului natural. „Omului nu-i place să rămînă cu sine", mai spune Pascal. „Totuși, el iubește: trebuie, deci, să caute altundeva ce să iubească. El nu poate găsi aceasta decît în frumusețe, dar, cum este el însuși cea mai frumoasă făptură pe care Dumnezeu a creat-o vreodată, trebuie să găsească în sine modelul acestei frumuseți pe care el o caută în afară." Ceea ce urmează este însă și mai semnificativ: „Ataşamentul față de o aceeași idee obosește și ruinează spiritul omului. Iată de ce, pentru soliditatea și durata plăcerii dragostei, trebuie uneori să nu știm că iubim; și aceasta nu înseamnă a comite o infidelitate, căci nu iubim pe altcineva; acest lucru înseamnă să ne refacem forțele pentru a iubi mai mult. Aceasta se petrece fără a ne gîndi la acest lucru; spiritul e purtat de sine acolo, natura îl vrea; îi poruncește. Trebuie totuși să mărturisim că aceasta este o mizerabilă consecință a naturii umane și că am fi mai fericiți dacă nu am fi deloc obligați să ne schimbăm gîndul; dar nu există nicidecum în acest caz un remediu".

Acest text, atît de remarcabil și care anticipează într-o manieră surprinzătoare psihologia proustiană a intermitențelor inimii, ilustrează în mod perfect ceea ce am putea numi, am impresia, drept concepția originală asupra neli-

niştii la Pascal. După cum am prevăzut, ceea ce ni se dezvăluie aici este fundamentul neliniştii, este înrădăcinarea sa în chiar natura omului. Cînd mai tîrziu, în *Cugetări*, va vorbi despre plictis, el se va exprima la fel: „Nimic nu este într-atît de insuportabil pentru om decît faptul de a fi într-un complet repaos, fără pasiuni, fără probleme, fără divertismente, fără silinţă. El simte atunci neantul său, abandonul său, insuficienţa sa, dependenţa sa, neputinţa sa, vidul său." Acest ultim cuvînt, acest cuvînt „vidul său", este cel care trebuie, înainte de orice, să reţină atenţia, căci ne permite, am impresia, să recunoaştem efortul de aprofundare ce s-a înfăptuit în sufletul şi în spiritul lui Pascal începînd cu *Discurs*-ul. Cînd sîntem în repaos, ne găsim aproape inevitabil puşi în prezenţa vidului nostru interior şi chiar acest vid ne este, în realitate, de nesuportat. Dar şi mai mult este faptul că prin acest vid luăm, inevitabil, cunoştinţă de mizeria condiţiei noastre, „condiţie atît de mizerabilă, afirmă Pascal, încît nimic nu poate să ne consoleze cînd ne gîndim îndeaproape la aceasta". De aici necesitatea divertismentului: „Oamenii care simt în mod natural condiţia lor nu ocolesc nimic mai mult decît repaosul, nu există nimic din care să nu facă pentru a căuta frămîntarea... Ei au un instinct secret ce îi mînă spre a căuta divertismentul şi ocupaţia în afară, care vine din resentimentul faţă de mizeria lor". Dar Pascal va adăuga în acest loc o altă observaţie, complementară prin aceea că oamenii au un alt instinct secret, ce dăinuie din măreţia primei noastre naturi şi care îi determină să cunoască faptul că fericirea nu se află decît în repaos, şi nu în tumult; iar din aceste două instincte contrare se naşte în ei un plan confuz de acţiune, care li se ascunde privirii în adîncul sufletului lor, care îi determină să tindă spre repaos prin zbucium şi să-şi închipuie întotdeauna că satisfacţia, pe care nu o au deloc, o vor avea dacă, depăşind nişte dificultăţi pe care le iau în considerare, ei pot prin acest lucru să-şi deschidă poarta spre repaos.

Dar diagnosticul astfel formulat asupra naturii profunde a neliniștii umane este egal cu a recunoaște că, în fondul său, neliniștea este angoasă și, prin aceasta, Pascal se prezintă indiscutabil ca adevăratul precursor al filosofiilor existenței, în măsura în care acestea din urmă văd în angoasă o categorie metafizică privilegiată.

VII

De la Pascal la Kierkegaard

Am văzut că funcția divertismentului, după Pascal, constă în a interpune un ecran între noi și spectacolul insuportabil al condiției noastre. În acest sens, putem spune că acesta este el însuși fructul neliniștii. Să remarcăm mai ales că o atare condiție, care este a noastră, poate fi imaginată la nivelul capriciilor sau al dispozițiilor de moment, dar și că o gîndire mai profundă recunoaște aici o structură metafizică despre care am putea spune, în limbajul modern, că este în mod esențial paradoxală. „Căci, în sfîrșit, ce este omul în natură? Un neant în fața infinitului, un tot în fața neantului, o cale de mijloc între nimic și tot. Mereu departe de a înțelege extremele – finalitatea lucrurilor și principiile acestora sînt pentru el în mod invincibil ascunse într-un secret nepătruns – și în aceeași măsură incapabil de a vedea neantul din care este scos și infinitul în care este înghițit... Să ne cunoaștem deci limita: noi sîntem ceva și nu sîntem totul; ceea ce avem ca ființă nu este luat de cunoașterea primelor principii care se nasc din neant; iar puținul pe care îl avem ca ființă ne este ascuns de vederea infinitului."

Întreaga apologie pascaliană va consta în a arăta că singura ieșire reală din această situație, cu adevărat disperantă, este ieșirea prin înălțare, adică prin actul prin care făptura se deschide harului care o cheamă.

De la Pascal la Kierkegaard,privind problema care ne preocupă, trecerea pare directă, cel puţin nouă, celor de la jumătatea secolului al XX-lea. Lucrul acesta nu vrea să spună, de altminteri, că Pascal a exercitat o influenţă directă asupra lui Kierkegaard. Acesta din urmă l-a cunoscut în mod cert, dar nu îl citează decît foarte rar şi mi s-ar părea chiar hazardat să spun că lectura lui Pascal a contribuit într-o manieră apreciabilă la formarea gîndirii kierkegaardiene. Dar ceea ce este incontestabil e faptul că Pascal ni se prezintă ca un exemplu desăvîrşit al gînditorului subiectiv sau existenţial, aşa cum Kierkegaard l-a definit în lucrarea sa filosofică cea mai importantă, adică în *Post-scriptum* la *Fărîme filosofice*. Acest gînditor existenţial trebuie să fie înţeles în opoziţie cu gînditorul abstract, a cărui gîndire evoluează pe terenul gîndirii pure şi fără să se preocupe de necesităţile sau de predispoziţiile fiinţei sale proprii. Gînditorul abstract la modul tipic este, desigur, Hegel. Dimpotrivă, gînditorul existenţial este cel a cărui gîndire este determinată de obligaţiile şi dificultăţile propriei sale vieţi. În acest fel, gîndirea lui se află într-adevăr în serviciul existenţei sale. El nu este dezinteresat, în sensul în care este gînditorul abstract, ba din contră, el este la modul pătimaş, vital interesat de ceva care se află în chiar centrul existenţei sale; trebuie să adăugăm că subiectul acestei gîndiri îl constituie individul, considerat în ceea ce are el unic. Kierkegaard va putea astfel să scrie că sarcina gînditorului subiectiv sau existenţial constă în a se înţelege pe el însuşi în existenţă. Această înţelegere în existenţă constituia deja, într-o anumită măsură, obiectul urmărit de gîndirea greacă, însă faptul acesta i se prezintă într-o lumină cu totul nouă creştinului, pentru care problema este de a se înţelege pe sine în faţa sau faţă de Dumnezeu. Este clar că exact la această înţelegere a vrut să ajungă Pascal. Am putea de altfel să arătăm că Pascal, dincolo de oricare filosofie, sfîrşeşte în umilitatea şi în caritatea absolută, în timp ce Kierkegaard rămîne oricum, într-un anumit fel, prizonierul propriei sale reflecţii.

Ce este, ajunşi aici, angoasa pentru Kierkegaard?

Pentru început, am fi tentaţi să vedem că pentru el fenomenul angoasei se referă la problema generală a păcatului şi la consecinţele acestuia. Moartea este răsplata păcatului, şi nu doar moartea fizică, moartea eternă a sufletului. Ar fi destul de firesc să admitem că angoasa este resimţită în prezenţa acestei a doua morţi, adică a pierzaniei. Ar fi vorba de angoasa mîntuirii care, după ce l-a împins pe Luther să intre la mănăstire, a trebuit apoi să-l izgonească de acolo. Adevărul însă este cu mult mai complex. O lectură atentă a *Tratatului* lui Kierkegaard despre *Conceptul Angoasei** demonstrează că pentru filosoful danez acest fenomen se situează în centrul domeniului pe care îl explorează cel care caută să înţeleagă cum este posibil păcatul. Ceea ce reiese din această profundă analiză este că starea de inocenţă, luată în sine, conţine deja posibilitatea greşelii sau, dacă vrem, a prăbuşirii. „Inocenţa este ignoranţă. În ea omul nu este încă determinat ca spirit, ci doar în psihismul său, în unitate cu ceea ce constituie natura sa. Spiritul nu se află încă în el decît în starea de vis (cu alte cuvinte, el nu are cunoştinţă asupra diferenţei dintre bine şi rău). E o situaţie, aceasta, care comportă încă pacea, liniştea. În acelaşi timp însă există aici ceva care nu este încă nici nelinişte, nici împotrivire; căci nu există încă nimic care să fie contestat, nici o dialectică, spiritul nu este încă dialectic şi tocmai de aceea nu este încă real. Ce este, aşadar, acest ceva? Nimic. Dar care este efectul acestui nimic? El dă naştere angoasei. Acesta este profundul secret al inocenţei: ea este în acelaşi timp angoasă." Aceasta din urmă este o determinare a spiritului visător; tocmai pentru că, la drept vorbind, nu este încă o realitate, tocmai de

* Referinţa lui Gabriel Marcel este aici oarecum ambiguă. În realitate, este vorba de două scrieri distincte aparţinînd filosofului danez: *Conceptul de angoasă* (1844) şi *Tratat al disperării* (1849), lucrări în care Kierkegaard, considerat pe drept cuvînt fondatorul existenţialismului, opune generalităţii conceptului hegelian tragicul existenţei cotidiene. (N. trad.) (Ş.M.)

aceea poate să viseze această realitate, ce nu este decît posibilă. Psihologia copilului este cea care ne vine aici în ajutor şi ne permite să înţelegem despre ce este vorba. Găsim într-adevăr la el o dorinţă a aventurii, a insolitului, a misteriosului. „Această angoasă, spune Kierkegaard, aparţine esenţial copilului, în aşa măsură încît el nu poate să nu o aibă; chiar dacă îl nelinişteşte, ea îl fascinează. O regăsim la toate popoarele unde copilăria s-a păstrat ca o reverie a spiritului, iar profunzimea sa măsoară profunzimea popoarelor. Şi invers, vom putea spune că, cu cît mai puţin există spirit, cu atît mai puţin există angoasă."

În ultimă analiză, de ce anume se angoasează spiritul? Acest nimic sau, mai exact, acest aproape nimic constituie propria sa posibilitate abisală. Ne este teamă să cădem într-un abis şi tocmai spiritul este acest abis. Dar să înţelegem bine că nu este vorba deloc aici despre o simplă gîndire abstractă. Această posibilitate priveşte nu doar esenţa definibilă a spiritului sau a fiinţei umane, ci mai cu seamă relaţia sa cu existenţa. E ca şi cum am descoperi aici o dimensiune a fiinţei ce nu s-ar lăsa recunoscută de către cineva care s-ar restrînge doar la a urmări drumul gîndirii abstracte.

Tocmai prin asta Kierkegaard se prezintă ca adevăratul iniţiator al filosofiei existenţei, şi este foarte important să constatăm totodată că această filosofie se află aşezată, încă de la origini, sub semnul angoasei. Acest lucru constituie un fapt care, din capul locului, n-are cum să nu fie tulburător. Vom putea încerca, la drept vorbind, să explicăm aceasta recurgînd la particularitatea vieţii înseşi a lui Kierkegaard. Nu a afirmat el, în mod aparte, că educaţia riguroasă ce i-a fost dată de către tatăl său trebuia să-l împingă spre tristeţe şi angoasă? Această angoasă o găsim în întreaga sa viaţă, mai cu seamă în drama logodnei sale, care a trebuit în cele din urmă să fie ruptă, şi, oricum am interpreta expresia împrumutată din Sfîntul Paul şi de care el s-a folosit atît de des, „un spin în carne", este cu totul

sigur că e vorba aici de o formă specifică a angoasei. Şi totuşi, această explicaţie biografică este, în cazul de faţă, în mod evident insuficientă. Ea poate, în cel mai bun caz, să ne informeze asupra condiţiilor specifice în care şi-a făcut apariţia la Kierkaard, ca individ, o gîndire ce trebuia să contribuie la reînnoirea orizontului filosofic. După cum a afirmat Jean Wahl în însemnarea despre angoasă, pe care a plasat-o în addenda recentei sale cărţi despre filosofiile existenţei, „ideile de angoasă şi de nelinişte sînt strîns legate. Există în noi, afirmă el, o cunoaştere care nu ştie întru totul că este cunoaştere, căci posibilitatea este în acelaşi timp ignoranţă şi ştiinţă, este fiinţă şi nefiinţă, ea este trăită precum o angoasă". Prin urmare, această prezenţă a posibilităţilor bune şi rele constituie însăşi cauza tentaţiei. „Există, spune Kierkegaard, o captivantă anxietate care ne fascinează precum ochiul şarpelui şi ne azvîrle, în cele din urmă, în realitatea răului."

Dar cine spune posibilitate spune, într-un anumit sens, libertate. Angoasa este vertijul libertăţii, însă, cum aceasta este prinsă în propria-i capcană şi într-o oarecare măsură captivată de ea însăşi, putem şi trebuie să spunem că noi sîntem în acelaşi timp liberi şi determinaţi, în acelaşi timp inocenţi şi vinovaţi. Astfel, Kierkegaard pune în evidenţă, înaintea lui Dostoievski, ambiguitatea profundă care există în miezul fiinţei umane, aceasta fiind considerată, trebuie să o repetăm, nu în esenţa sa, cum se întîmplă în filosofiile clasice, ci în existenţa sa, în măsura în care există. Am mai putea exprima acest lucru spunînd că reflecţia asupra angoasei, adică asupra relaţiei cu nimicul, cu aproape nimicul, fiind caracteristică spiritului, ne pregăteşte să-l înţelegem nu ca substanţă, ci ca proces creator, ca şi ceea ce *survine,* ca activitate.

Propria-i dialectică va parcurge trei sfere de existenţă, distincte. În stadiul estetic, existenţa constă în a vîna momentele de plăcere, permiţînd să accedem la o anumită plenitudine resimţită. Este Don Juan – şi în mod cu totul

special, Don Juan al lui Mozart – care se constituie ca şi prototip al acestei existenţe estetice; şi este, de bună seamă, pasiunea infinitului care se manifestă deja aici, într-o lume însă ce nu mai este decît cea a jocului, a minciunii şi a infidelităţii.

Cel care se abate de la această lume pentru a căuta împlinirea în el însuşi, accede la existenţa etică, şi de data aceasta Socrate este cel care constituie modelul, deoarece el este omul lui „cunoaşte-te pe tine însuţi". Cu toate acestea, el nu este decît un martor al adevărului, iar doctrina sa trebuia să se fixeze în sistem sau în nişte atitudini pur şi simplu cinice.

În stadiul al treilea însă, în stadiul religios, omul ajunge să se nege pe sine în prezenţa lui Dumnezeu. Această disperare este precum o maladie ucigătoare, dar această maladie ucigătoare, prin cel mai misterios paradox, nu sfîrşeşte în moarte: ba dimpotrivă, prin disperare, eul se salvează pe sine, accede la etern şi la indestructibil, tocmai fiindcă această disperare este un salt mortal, în prezenţa lui Dumnezeu, în abisul credinţei. Cu cît omul este mai slab, cu atît Dumnezeu este mai puternic în el. Cu cît omul este mai puternic, cu atît Dumnezeul este mai slab în el. În credinţă, transcendentul irupe în realitatea umană, care se transfigurează în existenţă absolută.

VIII

De la Kierkegaard la Nietzsche şi Heidegger

Poate că nu ne-am înşela cu totul crezînd că putem descoperi în gîndirea lui Kierkegaard o ambiguitate care face ca aceasta să fie destul de neliniştitoare. Nimeni, fără îndoială, nici chiar Pascal, nu a analizat într-atît de profund condiţiile la care trebuie sau ar trebui să răspundă cel care se încumetă să-şi zică creştin; însă aceste condiţii, cine oare, pînă la ce punct – incluzîndu-l aici pe Kierkegaard însuşi – poate să spună că le-a îndeplinit? În definitiv, între gîndirea care se concentrează asupra condiţiei creştine şi această condiţie însăşi subzistă un interval ce nu poate fi depăşit decît prin ceea ce însuşi filosoful danez, după cum am văzut, l-a numit un salt. Numai că, din perspectiva reflecţiei, acest salt va risca întotdeauna să pară aventuros sau ilegitim şi, în acelaşi timp, din punctul de vedere al creştinului care, la rîndul său, stă de cealaltă parte a prăpastiei, este obligatoriu. De aici, se iveşte ceva asemănător unei breşe, care pare a se deschide în mijlocul a ceea ce am putea numi cîmpul experienţei umane. Totul se petrece, în realitate, ca pe un pămînt bulversat de o zguduire seismică. Noi trăim, de la venirea lui Christos, într-o lume fisurată.

În consecință, putem foarte bine înțelege că, în lumina istoriei filosofiei și a teologiei celei mai recente, teoria kierkegaardiană asupra angoasei se prezintă ca fiind situată într-o bifurcație. Plecînd de la aceasta, s-au dezvoltat anumite doctrine teologice recente ale bisericii reformate, în special cele aparținînd lui Karl Barth, cele care pun, înainte de toate, accentul, în opoziție față de protestantismul liberal izvorît din Kant și din Schleiermacher, pe Transcendența absolută a unui Dumnezeu care se înalță în fața credinciosului precum Celălalt la modul Absolut. Aceste teologii au putut ajunge, cel puțin în prima fază a barthismului, să umilească complet rațiunea în fața Cuvîntului lui Dumnezeu, singurul purtător al mîntuirii. Am putea adăuga faptul că teologi catolici chiar precum Przywara sau Guardini au suferit, într-un anumit grad, influența acestei gîndiri. Nu voi insista asupra acestei întregi problematici, care este în afara subiectului propus, și mă voi concentra, dimpotrivă, asupra celeilalte direcții, cea în care s-au angajat, începînd cu Kierkegaard, filosofiile zise existențiale, și înainte de toate cea a lui Heidegger. Acesta din urmă a recunoscut el însuși, în mod explicit, importanța concepției kierkegaardiene asupra angoasei. Ar trebui spus, cred eu, că angoasa își trage rădăcina la el dintr-un sol lucrat în prealabil de gîndirea lui Nietzsche. Este deci necesar să ne întrebăm mai întîi pînă la ce punct autorul lui *Zarathustra* poate fi considerat, la rîndul lui, un filosof al angoasei. Răspunsul la această problemă nu este nici pe departe simplu. Aș zice, cu toată convingerea, că numai psihanaliza gîndirii nietzscheene ar putea dezvălui rolul pe care îl joacă aici o angoasă nu doar refulată pur și simplu, ci și dominată și oarecum în mod eroic îmblînzită. Se înțelege de la sine că, mai mult chiar decît în cazul lui Kierkegaard, datele biografice sînt de această dată, în același timp, foarte importante și insuficiente, și că, în mod special problema singurătății personal trăite, precum o grea încercare, se află în miezul tragediei nietzscheene.

Dar, în perspectiva pe care am adoptat-o, ceea ce mi se pare esențial să amintesc este că afirmarea morții lui Dumnezeu relevă la Nietzsche conștiința tragică, fapt ce nu constituie într-adevăr cazul, de pildă, al unui Sartre. Se poate subscrie, cred, la ceea ce notează Jaspers în ultimul capitol al remarcabilei cărți consacrate lui Nietzsche:

„Ateismul lui Nietzsche constituie neliniștea progresivă a unei căutări a lui Dumnezeu care nu se mai înțelege, poate, pe sine. Înfățișarea dată de Nietzsche ateismului său dezvăluie o suferință indicibilă: necesitatea de a renunța la Dumnezeu se traduce prin expresii de genul: tu nu te vei mai ruga, nu te vei odihni într-o încredere infinită, îți vei interzice de a te opri în fața unei înțelepciuni, a unui bine, a unei puteri supreme și de a-ți psalmodia gîndurile... Om al refuzului, vrei tu să porți un refuz universal? Cine-ți va da forța pentru aceasta? Oare are cineva încă această forță?"... „Acum, îi scrie Nietzsche lui Overbeck, în 2 august 1886, viața mea este pătrunsă de dorința ca toate lucrurile să fie altele decît le concep eu, ca cineva să-mi redea propriile mele adevăruri nedemne de încredere." „Aveți voi curajul, întreabă el într-un alt loc, nu curajul în fața martorilor, ci curajul solitarului, al vulturului la care nici un zeu nu se mai uită?"

În consecință, moartea lui Dumnezeu n-ar putea, sub nici o formă, să fie considerată drept un fapt ce ar fi fost stabilit în mod obiectiv de către un istoric. Într-o anumită măsură, am putea spune că e vorba de o anumită decizie pe care o avem de luat, de asumat, violentînd astfel o nostalgie a copilăriei care rămîne, în fond, pentru mulți dintre noi precum un foc îndărătnic stins.

Înțelegem astfel comentariul pe care l-a dat Heidegger în cartea sa *Die Holzwege*, *Cărările din Pădure*. El reamintește aici că, în viziunea lui Nietzsche, noi l-am ucis într-adevăr pe Dumnezeu, voi și eu; noi sîntem cu toții asasinii săi; și să ne întrebăm: „Cum am putut oare să sorbim marea? Cine ne-a dat buretele capabil să șteargă orizontul

întreg? Ce-am făcut noi dezlegînd lanțul ce reînnoda acest pămînt de soarele său?" Și Heidegger arată că acest orizont, acest soare evocă lumea inteligibilă, cea a ideilor platoniciene, dacă dorim, sau a expresiilor lor moderne, această lume care proiecta lumina sa transfiguratoare asupra vieții oamenilor. Dar nu a declarat Nietzsche război, o dată pentru totdeauna, acestor lumi de dinainte? Nu a denunțat el iluzia metafizică ce se manifestă în ele și nu a crezut el că pregătește astfel drumul spre transevaluarea valorilor, adică spre revoluția care își va găsi împlinirea în venirea supraomului?

Nu cred ca Heidegger să fi aderat vreodată, în ceea ce-l privește, nici la ideea supraomului, nici la cea a eternei reîntoarceri. Ce mi se pare însă că a reținut din Nietzsche este ideea consimțirii la finitudine, a abandonului căruia noi îi sîntem încredințați, într-o lume în care apărem literalmente ca și aruncați. Numai că, așa cum foarte just a afirmat Alphonse de Waelhens, observînd că violența negației se transformă la Nietzsche în afirmație, el a dorit să fie cel căruia *nu*-ul nu va depune mărturie pentru *da* și a socotit că instaurarea unei gîndiri în mod radical eliberate de ideea de Dumnezeu n-ar fi de conceput prin negarea acestei idei, însă necesită a fi formulată fără raportare la ea. Voi remarca de altminteri, în treacăt, că, din chiar mărturia lui Heidegger – și mă refer aici la ceea ce mi-a spus, cînd ne-am întreținut la Freiburg, acum cîțiva ani – nu trebuie să-l așezăm pe el printre atei sau să-i privim doctrina precum un ateism. Gîndirea sa, mi-a spus el, este ca și o izbăvire asupra problemei existenței lui Dumnezeu. În plus, nu este sigur ca el să fi spus atunci ultimul său cuvînt. Dar ceea ce este sigur e că în recentele sale lucrări, *Scrisoare despe umanism* sau *Introducerea în metafizică*, care au apărut în 1953 și unde și-a reluat mai vechile sale prelegeri, el insistă în mod expres asupra caracterului sacru al Ființei și, în cele din urmă, asupra necesității de a reinstaura acest sens al sacrului pe care dezvoltarea filosofiei a tins, într-o oarecare măsură, să-l falsifice sau desființeze.

Acest lucru nu împiedică însă faptul ca, în analiza sau în interpretarea sa asupra condiției umane, a situării sale în lume, Heidegger să fi fost mînat, în prelungirea lui Kierkegaard, să vadă în angoasă o categorie a existenței, a cărei importanță este fundamentală și ireductibilă.

Să ne amintim, mai întîi, că în filosofia sa eu nu sînt eu decît în măsura în care sînt în relație cu o exterioritate care, în cazul în care va fi fost organizată, va deveni ceea ce eu numesc lumea experienței mele. Pe scurt, eu nu sînt decît în măsura în care eu sînt-în-lume*. Dar aceasta nu vrea să spună la modul exclusiv, nici la modul esențial chiar, că eu sînt în lume precum un conținut dat, într-un recipient dat. Noțiunea fundamentală este aici aceea de preocupare. Orice obiect se definește prin raportare la un anumit tip de preocupare și doar prin astfel și astfel de obiecte individuale lumea ni se adresează nouă. Așa se explică faptul că pentru țăran această lume se confundă cu ferma și cu cîmpul său, pentru muncitor cu uzina etc. Ar fi însă o eroare să ne închipuim lumea ca sumă a obiectelor pe care ea le conține; dimpotrivă, trebuie să explicăm obiectele plecînd de la lume. Existentul care sînt eu se definește prin multiplicitatea posibilităților sau a acțiunilor posibile ce există în mine; acestea constituie o rețea sau un fascicol care conferă un sens lucrurilor și le plasează într-o anume totalitate, pe care noi o numim lume. Acesta din urmă este sensul global pe care posibilitățile mele îl proiectează pe fondul obscur și golit de sens al realităților brute. Să remarcăm faptul că, într-o atare perspectivă, problema tradițională a realității lumii exterioare încetează chiar de a se mai pune. Aș zice, în ce mă privește, că Heidegger a arătat, într-un mod probabil definitiv, că este absurd să izolăm subiectul existent și să ne întrebăm, plecînd de la el, dacă lumea există sau nu. Căci, în fapt, acest subiect existent nu este ca atare decît în relația sa cu lumea.

* În text: *Je suis-au-monde.* Expresia ar putea fi tradusă și prin: *eu sînt-pe-lume*, sau *eu sînt-al-lumii*. (N. trad.) (F.B.)

Cum intervine însă angoasa, în acest context? Ca şi Kierkegaard, Heidegger o delimitează la modul profund de conceptul teamă, aceasta din urmă avînd mereu un obiect determinat: dimpotrivă, angoasa nu este niciodată provocată de către un existent determinat sau determinabil. Citez încă aici din Waehlens, care se limitează, de altfel, să reproducă chiar formulele lui Heidegger: „În angoasă, toate obiectele lumii şi chiar cele dimprejurul nostru apar brusc ca şi golite de orice importanţă, devin derizorii şi se prăbuşesc într-o nulitate absolută. Eu însumi simt că dispar de pe scenă, în măsura în care mă raportez la eul meu obişnuit, alcătuit din preocupări, din ambiţii, din dorinţe cotidiene... Ceea ce ne asaltează nu este aici şi nu este acolo, deoarece nu există *aici* şi *acolo* decît într-o proximitate definită de preocupare; ameninţarea este pretutindeni şi nu este niciunde... Ea este omniprezentă. În consecinţă, aceasta ne învăluie într-un sentiment de stranietate radicală. Peste tot, noi sîntem pierduţi şi fără sprijin. Aceasta înseamnă că, în ultimă analiză, angoasa ne plasează în prezenţa lumii ca lume şi sub nici o formă în prezenţa unui obiect sau altul în lume." Dar, în acelaşi timp, angoasa se revelează ca şi punerea în cauză, prin ea însăşi, a existentului care sînt, şi regăsim astfel, la un nivel poate încă şi mai profund, identitatea angoasei şi a vertijului, recunoscută mai dinainte de Kierkegaard.

IX

De la Heidegger la Sartre

Am văzut că pentru Heidegger ființa finită care sînt eu își pierde în angoasă punctele sale de sprijin ce se situează în lucrurile particulare la care se raportează preocupările, ele însele, particulare. Am putea afirma că angoasatul se află cufundat într-o solitudine fără întoarcere, în prezența unei lumi în care, cu desăvîrșire, el nu mai este acasă. Termenul german, atît de greu de tradus, *Unheimlichkeit*, dobîndește aici întreaga sa semnificație, aceasta fiind lumea dezrădăcinării în care noi nu avem sub nici o formă un lăcaș adevărat.

Dar ceea ce ne apare clar este că angoasa, departe de a fi o simplă stare afectivă, ne revelează adevărata noastră situație. Numai că această revelație este într-atît de tragică, încît, prin toate mijloacele, vom încerca într-un fel să ne protejăm. Toate modalitățile particulare ce afectează preocuparea constituie tot atîtea adăposturi împotriva angoasei. În plus însă, Heidegger arată cu profunzime cum ființa finită, temîndu-se de a se găsi în prezența finitudinii sale radicale, fuge în anonimitatea pălăvrăgelii cotidiene, care se menține la suprafața existenței. Sau, mai mult, într-o curiozitate, la rîndul ei cu totul superficială, care este căutare a noutății doar de dragul acesteia, distracție, divertisment în sensul pascalian. Acestea sînt aspectele existenței

lipsite de autenticitate, în care fiecare dintre noi se degradează fără chiar să aibă, de cele mai multe ori, conştiinţa acestei degradări.

Din momentul însă în care angoasa este înfruntată, asumată, aceasta este într-un fel învinsă – şi totodată fiinţa finită accede la existenţa autentică. Ea accede aici printr-o rezoluţie ce nu va consta deloc în a ne rupe de obligaţiile noastre cotidiene, dar care ne eliberează de tirania treburilor sau a preocupărilor zilnice, îngăduindu-ne să le apreciem într-o lumină adevărată. Prin urmare, ce este această lumină? Am putea spune că ea emană din situaţia noastră fundamentală, atunci cînd aceasta este în mod clar recunoscută de către o fiinţă ce şi-a asumat angoasa, în loc de a se sustrage acestui fapt. Dar această situaţie constă, înainte de toate, în aceea că noi sîntem abandonaţi sau sortiţi morţii. Expresia heideggeriană *Zum Tode Sein* se lasă foarte greu tradusă şi m-am întrebat întotdeauna dacă aceasta nu corespundea unei anumite ambiguităţi în gîndire, căci am impresia că ea trebuie tradusă prin cuvîntul destinaţie. Nu este vorba aici, desigur, de o finalitate. Heidegger pare mai degrabă să conceapă moartea ca orizontul absolut al vieţii. Tocmai acest orizont este cel pe care trebuie să-l analizăm fără slăbiciune şi în aceasta constă, înainte de orice, decizia. Dar Heidegger merge încă şi mai departe, deoarece, pentru el, cine spune finitudine, spune totodată, într-un anumit sens, *culpabilitate*, şi este vorba aici de o culpabilitate fundamentală care îşi are rădăcina în faptul că fiinţa finită prezintă, dacă ne putem exprima astfel, un fel de *sarcină* a neantului. Această culpabilitate, la rîndul ei, trebuie asumată în mod curajos, eroic, fapt fără de care noi ne afundăm în minciunile unei morale sau a unei religii siropoase.

Ar fi în zadar să ascundem că ne aflăm în cazul acesta, cum foarte bine a observat Jean Wahl, în prezenţa unei forme laicizate a unor anumite teme teologice tradiţionale. Totul se petrece ca şi cum aceste teme ar fi dezlegate sau

detaşate de afirmaţiile centrale care le conferă justificarea. Ce este, de fapt, această culpabilitate fundamentală, dacă nu o transpunere a păcatului originar? Din chiar ideea că Heidegger insistă asupra faptului că propriu pentru fiinţa umană este de a fi aruncată în lume, este imposibil să nu ne gîndim la cădere. Dar presupoziţiile teologice sînt în mod voit lăsate deoparte. Una dintre întrebările capitale pe care o pune o asemenea filosofie va fi de a şti dacă acest fel de disociere este sau nu legitim. Trebuie, de altfel, să repetăm că Heidegger refuză să fie clasat printre atei, că, sub anumite aspecte, gîndirea sa se prezintă din ce în ce mai mult ca orientată spre o anumită resacralizare. Şi aceasta contribuie la accentuarea sentimentul de profundă ambiguitate pe care îl încercăm citindu-l pe acest filosof dificil, neîndoielnic cel mai profund al timpului nostru, dar cel mai puţin capabil de a formula ceva care să semene unor directive clare, de a orienta în mod efectiv tineretul care se îndreaptă spre el ca înspre o călăuză.

Cînd citim paginile pe care Jean-Paul Sartre le-a consacrat angoasei în *Fiinţa şi Neantul**, deşi se referă în mod explicit la Heidegger şi chiar la Kierkegaard, nu putem să nu recunoaştem diferenţa profundă a inspiraţiei. Acest lucru este de altfel şi mai net în conferinţa intitulată *Este existenţialismul un umanism.* Ne aflăm aici, de fapt, în prezenţa unui om care nu numai că se declară categoric ateu, dar care şi pretinde, foarte naiv, trebuie să recunoaştem, de a fi oferit demonstraţia non-existenţei lui Dumnezeu. De altfel, am putea arăta fără dificultate că această pretenţie este incompatibilă cu exigenţa profundă ce se află în centrul filosofiilor existenţei. Nu voi insista însă asupra acestui dificil punct. Ceea ce este important să subliniem este că, în timp ce Heidegger ne-a prezentat ceva ca pe o secularizare a gîndirii lui Kierkegaard, Sartre ne oferă o

* Cele două lucrări, *L'Être et le Néant* (1943) şi *L'existentialisme est un humanisme* (1946), constituie două scrieri de referinţă, cu un ecou considerabil în epocă, ale carierei filosofice sartriene. (N. trad.) (Ş.M.)

expresie radical laicizată a ideilor lui Heidegger; prin aceasta, însă, este posibil ca el să le fi denaturat cu totul şi nu ne putem mira că filosoful german a repudiat, în cursul acestor ultimi ani, orice înrudire veritabilă cu autorul *Fiinţei şi Neantului*.

„Ce înţelegem prin angoasă, se întreabă Sartre în conferinţa la care am făcut aluzie. Existenţialistul declară fără nici o reţinere că omul este angoasă. Aceasta înseamnă: omul, care se angajează şi care îşi dă seama că el este nu doar cel care alege să fie, dar şi un legiuitor alegînd odată cu sine umanitatea întreagă, nu se va sustrage sentimentului totalei şi profundei sale responsabilităţi." „Dumnezeu neexistînd, mai spune Sartre, trebuie să suportăm de aici pînă la capăt consecinţele." Şi principala consecinţă este că responsabilitatea e absolută. Pentru că Dumnezeu nu există, noi nu găsim în faţa noastră valori, nici ordine care să legitimeze conduita noastră. Omul este condamnat în fiece clipă să inventeze omul. Fapt singular, Sartre afirmă încă, în acest loc, că este supărător că Dumnezeu nu există, căci odată cu el dispare orice posibilitate de a găsi valori pe un cer inteligibil. (Regăsim aici exact poziţia nietzscheeană pe care am amintit-o cu altă ocazie.) Dar, în realitate, ne putem întreba dacă acest gen de regret este cu totul sincer şi dacă, dimpotrivă, existenţa lui Dumnezeu, presupunînd că aceasta poate fi stabilită sau contestată, nu ar fi resimţită ca o constrîngere insuportabilă, de un existenţialism în maniera lui Sartre.

În *Fiinţa şi Neantul*, unde analiza este mult mai aprofundată, Sartre încearcă să arate că există nu doar o angoasă în faţa viitorului, care se înrudeşte cu vertijul, ci şi o angoasă faţă de trecut, şi-l dă aici drept exemplu pe jucătorul care, în mod liber şi cu sinceritate, s-a decis să nu mai joace, dar care, atunci cînd se apropie de covorul verde, îşi vede dintr-o dată anulate toate hotărîrile. „Ceea ce surprinde jucătorul în cazul acesta, în angoasă, afirmă Sartre, este totala ineficienţă a hotărîrii trecute. Aceasta se află fără

îndoială aici, dar încremenită, ineficace, depăşită de chiar faptul că am luat cunoştinţă de ea. Dacă, într-o oarecare măsură, aceasta sînt eu, într-un sens mai adevărat, ea nu mai este eu, prin faptul că ea este pentru conştiinţa mea. Eu îi scap ei, ea nu îşi îndeplineşte misiunea pe care i-o dădusem, eu o urmez în felul unui a nu fi." Şi, puţin mai departe, el generalizează astfel: „Această libertate care ni se dezvăluie în angoasă se poate caracteriza prin existenţa acestui nimic ce se insinuează între motive şi act. Şi aceasta, nu din faptul că sînt liber ca actul meu să scape determinării motivelor, ci, dimpotrivă, pentru că structura motivelor ca ineficiente este condiţia libertăţii mele." „În angoasă, mai afirmă el, libertatea se nelinişteşte în faţa ei înseşi, în măsura în care nu este niciodată solicitată sau împiedicată prin nimic." Sartre va arăta, de altfel, în conformitate generală cu gîndirea lui Heidegger, cum angoasa, care ar trebui să fie o stare permamentă a afectivităţii mele, este, în realitate, excepţională. Aceasta prin faptul că în lumea imediatului noi ne descoperim într-o lume populată de exigenţe, în sînul proiectelor în curs de realizare: eu scriu, merg să fumez, am întîlnire în seara aceasta cu Pierre, nu trebuie să uit să-i răspund lui Simon, nu am dreptul să-i ascund vreme îndelungată adevărul lui Claude etc. Şi, fără îndoială, toate aceste valori banale şi cotidiene îşi trag sensul din ceea ce Sartre numeşte un prim proiect al sinelui care constituie, în realitate, felul în care m-am ales sau felul în care am ales să fiu în lume. Dar toate valorile particulare, toate obligaţiile la care eu mă supun sau pe care eu le creez se interpun între mine şi conştiinţa acestui proiect original. Acestea sînt tot atîtea pavăze împotriva vertijului. „Fugim de angoasă, mai spune el, încercînd să ne percepem din afară ca pe un altul sau ca pe un lucru. Am putea spune că ne creăm astfel ceva ca nişte alibiuri permanente, dar aceasta e opera relei-credinţe!" „Eu fug pentru a ignora, mai afirmă Sartre, dar nu pot ignora faptul că fug, iar fuga de angoasă nu este decît un mod de a conştientiza angoasa."

Prin urmare, putem spune că Sartre reia într-un alt limbaj, într-un fel pe cont propriu, distincția heideggeriană dintre neautentic și autentic. Coloratura este însă aici cu totul diferită, iar acest lucru apare clar într-un text precum cel pe care l-am întîlnit în finalul capitolului intitulat: *A avea, a face, a fi*. „Cel care înțelege în angoasă condiția sa *de a fi* aruncat într-o responsabilitate ce devine în cele din urmă propriul său abandon, nu mai are nici remușcări, nici regret, nici scuză; el nu mai este decît o libertate care se descoperă în mod perfect pe sine și a cărei ființă rezidă în chiar această descoperire." Nu cred să mă înșel spunînd că, urmărind panta temperamentului său, Sartre ajunge la o *etică a dezinvolturii* care, cu siguranță, nu are mare lucru în comun nici cu etica lui Nietzsche, nici cu cea a lui Heidegger. Angoasa este aici mult mai puțin asumată decît este, mai degrabă, aruncată peste bord.

X

Goethe şi neliniştea învinsă

Am spus că teoria sartriană asupra angoasei îşi găseşte soluţia, în cele din urmă, într-o morală a dezinvolturii. Concluzia din *Muştele** mi se pare, ea singură, că justifică această aserţiune. Ne amintim că Oreste, pe care mulţimea se pregăteşte să-l ucidă cu pietre, după omorîrea Clitemnestrei şi a lui Egist, îşi asumă întreaga responsabilitate a crimei sale. El ceartă mulţimea şi evocă moartea lui Agamemnon, al cărei autor nu a avut curajul să şi-o asume. „O crimă pe care autorul său nu o poate suporta, nu mai este crima nimănui, nu este aşa? Este aproape un accident. V-aţi întîmpinat criminalul ca pe regele vostru, iar vechea crimă a început să dea tîrcoale între pereţii oraşului, gemînd încet precum un cîine ce şi-a pierdut stăpînul. Priviţi-mă, oameni din Argos, aţi înţeles că crima mea îmi aparţine într-adevăr; o revendic în faţa soarelui, ea este raţiunea mea de a trăi şi orgoliul meu, voi nu puteţi nici să mă pedepsiţi, nici să mă plîngeţi, iată de ce eu vă înfricoşez. Şi totuşi, oh, supuşii mei, sîntem legaţi prin sînge şi merit să fiu regele nostru... Nu aveţi însă teamă, oameni din Argos, nu mă voi aşeza, plin de sînge, pe tronul vic-

* *Les Mouches* (1943), una dintre piesele de teatru cele mai cunoscute ale lui Jean-Paul Sartre. (N. trad.) (Ş.M.)

timei mele: un zeu mi l-a oferit, iar eu am spus nu. Vreau să fiu un rege fără țară și fără supuși. Adio, oameni ai mei, încercați să trăiți: totul este nou aici, totul este de început. La fel și pentru mine, viața începe."

Acest text, atît de plin de semnificație, ar necesita un lung comentariu. Ce mi se pare însă aici că sare în ochi, este nu doar că orice angoasă a dispărut, dar și că, în realitate, sentimentul de culpabilitate a cedat locul unui fel de fanfaronadă ce nu este posibilă decît fiindcă Oreste, alias Sartre, și-a pierdut orice pietate și trebuie să înțelegem prin asta orice sens al legilor divine. Dar, în aceste condiții, tragicul însuși dispare.

Am putea să arătăm în același fel că ideea heideggeriană a ființei pentru moarte, a ființei încredințate morții, suferă în acest loc o profundă alterare. De altfel, Sartre marchează clar aici dezacordul său cu filosoful german, cînd declară, în *Ființa și Neantul,* că „departe ca moartea să fie propria mea posibilitate, ea este un fapt contingent care, ca atare, îmi scapă în principiu și ține de facticitatea mea... Moartea este un fapt pur, ca și nașterea; ea vine înspre noi din afară și ne transformă în afară. În fond, ea nu se deosebește nicidecum de naștere și tocmai această identitate a nașterii și a morții o numim noi facticitate." (*loc. cit.*, p. 630). Nu putem sublinia mai clar această voință de desacralizare a condițiilor existenței, caracteristică întregului demers sartrian și care, firește, are drept contrapondere o anumită exaltare a libertății umane. Gîndirea sa în acest punct este de altfel, în mod cert, ambiguă, deoarece a putut scrie că noi sîntem „condamnați să fim liberi", ceea ce ar da de gîndit că libertatea nu constituie nicidecum o cucerire, ci mai degrabă corespunde faptului că noi sîntem, după cum am afirmat deja, împovărați de neant.

În mod cert, poate părea ciudat și poate chiar, din punct de vedere intelectual, într-un fel scandalos să abordez acum, fără nici o trecere, un om de geniu, față de care putem fi siguri că Sartre nu a avut niciodată nici cea mai mică tentație să și-l reclame și față de care chiar nu aș fi

surprins să aflu că are o personală aversiune, deoarece la fel și Goethe – căci despre el este vorba – cu greu poate fi privit ca un gînditor „angajat". Unica trecere de la unul spre celălalt rezidă în faptul că la Goethe, dacă putem vorbi într-o oarecare măsură despre neliniște, se pare că nu putem găsi s ıb nici o formă nimic care să semene angoasei, nici măcar angoasa învinsă despre care am vorbit în cazul lui Nietzsche.

În cartea sa, cu totul remarcabilă, despre *Tragedia Umanismului*, Heinrich Weinstock notează reacția atît de semnificativă aparținînd lui Goethe atunci cînd a aflat de moartea lui Winckelmann, asasinat în condiții cumplite, la Triest, în 1768. În evocarea pe care o va consacra, în 1805, marelui estetician, el va minimaliza în modul cel mai relevant oroarea față de acest sfîrșit într-o cameră de han sordid, afirmînd, dimpotrivă, că trebuie să-l socotim fericit de a nu fi cunoscut nici bătrînețea, nici infirmitățile și de a fi fost, în definitiv, smuls de moarte în culmea existenței sale: cîteva clipe de suferință sau de groază nu contează deloc, pare să gîndească Goethe, în fața acestei șanse supreme. Acest lucru este, de altfel, în același spirit cu care Goethe își dă deplina adeziune față de textul unde Lessing, studiind felul în care anticii își imaginau moartea, îi felicita pentru faptul de a fi văzut în ea un dulce geniu, un frate geamăn al somnului.

În virtutea aceleiași predispoziții spirituale, Goethe, după moartea lui Wieland*, îi va reproșa lui Falk faptul de-a fi vrut să vadă corpul poetului. „Pentru ce, îi spune el, m-aș lăsa să-mi stric amintirile fermecătoare pe care le păstrez prietenilor și prietenelor mele, prin alterarea cadaverică pe care o suferă chipul lor?... Am avut cît se poate grijă de a nu-i vedea în conștiugul lor nici pe Herder, nici pe Schiller, nici pe ducesa văduvă Amélie. Moartea este un portretist dintre cei mai mediocri. În ce mă privește, vreau să păstrez

* Cristoph Martin Wieland (1733-1813), scriitor german, ale cărui scrieri sînt influențate de spiritul filosofic francez al epocii, ceea ce i-a atras și denumirea de „Voltaire al Germaniei". (N. trad.) (Ș.M.)

în memoria mea o imagine însufleţită a prietenilor mei, altfel decît cea a măştilor mortuare. Nu vă voi ascunde, exact acest lucru e ceea ce îmi place aşa de mult în felul în care Schiller ne-a părăsit. A sosit la Weimar fără să se fi anunţat şi s-a dus fără zarvă. Paradele cu moartea, iată ceea ce nu este pe gustul meu."

Am putea, desigur, invoca faptul că, sub această preocupare de a evita orice contact cu oribilul, cu ceea ce este respingător, se ascunde o angoasă la drept vorbind refulată şi este foarte probabil să fie într-adevăr aşa. Cu toate acestea, ceea ce este esenţial într-un caz precum cel al lui Goethe e modul în care personajul s-a construit pe sine de-a lungul întregii sale opere. Prin urmare, ar fi, cred, cu totul dificil, cu totul hazardat faptul de a încerca, în chiar acest personaj, să-i găsim un loc oarecare angoasei. La fel stau lucrurile şi în cazul neliniştii? Totul depinde de modul în care o definim, iar exemple precum cele date de Goethe şi, de asemenea, de Gide, despre care vom vorbi mai încolo, ne obligă să procedăm la discriminări mai precise decît cele de care ne-am folosit pînă acum.

Există un cuvînt german, destul de greu de tradus de altfel, dar care pentru Goethe şi pentru romanticii germani a exprimat o experienţă profundă, cuvîntul *Sehnsucht*, pe care-l putem traduce prin aspiraţie sau nostalgie, sau chiar aspiraţie nostalgică. Notez totuşi că, etimologic, cuvîntul nostalgie implică ideea unei reîntoarceri dorite şi că *Sehnsucht*, în structura sa, nu implică nimic din aceasta. Dar nu cred că putem contesta la modul serios faptul că *Sehnsucht* desemnează o anumită formă de nelinişte, în măsura în care termenul francez se aplică unei anumite insatisfacţii. Voi cita aici un poem foarte semnificativ al lui Goethe, care figurează în *Divanul Occidental Oriental* şi care este intitulat *Selige Sehnsucht**. Iată traducerea acestuia, în mod inevitabil aproximativă:

* *Dor fericit.* Versiunea de faţă aparţine Mariei Banuş (cf. vol. Goethe, *Poezii*, Bucureşti, Ed. Tineretului, 1961). Lipseşte însă din această versiune ultima strofă a poeziei, pe care o redăm aici în varianta noastră. (N. trad.) (Ş.M.)

Înțelepții doar s-o știe
Căci mulțimea joc își bate!
Vreau să laud viața vie,
Dorul morții-nvăpăiate.

În a nopților răcoare,
Ce-n iubire zămislește,
Te cuprinde-o-nfiorare,
Pe cînd candela lucește.

Se desface-mbrățișarea
Din a beznelor stihie,
Răscolit asculți chemarea
Spre suprema cununie.

Depărtarea nu te-abate,
Vii în zbor, vii ca vrăjit,
În luminile visate,
Flutur mic, ești pîrjolit.

Și cît nu cunoști ăst dor:
Pieri și iarăși fii!
Ești un jalnic călător
Peste triste glii.

Iese-o trestie din pămînt
Lumea astfel să răsfețe,
Ca apoi din ea să curgă
Peste versuri o blîndețe.

După Hofmannsthal, acest poem ar fi fost scris în chiar noaptea în care a murit Christiane Vulpius, iar acest lucru adaugă o notă în plus dimensiunii sale semnificative. Este exact în același spirit în care Goethe i-a putut spune lui Riemer, în cursul unei întrevederi căreia îi ignorăm data exactă: „În tot ceea ce trăiește și trebuie să trăiască, subiectul trebuie să prevaleze, vreau să spun să fie mai puternic

decît obiectul. Trebuie să-l purtăm deasupra obiectului, în felul în care flacăra consumă fitilul." Această idee a prevalenței subiectului asupra obiectului este, cu toată evidența, o temă romantică prin excelență; printre filosofi, Fichte este cel care a dezvoltat-o în modul cel mai complet, dîndu-i o semnificație în principal etică; la poeți și la mistici, ea se prezintă cu nuanțe foarte diferite. Dar ceea ce trebuie subliniat înainte de toate este faptul că, la Goethe, această prevalență a subiectului nu constituie decît un prim pas, o primă fază ce trebuie să fie depășită. Flacăra, atunci cînd obiectele încep să-i lipsească, nu poate decît să se consume doar pe ea însăși; acest fel de auto-distrugere își găsește însă expresia în chiar personajul Werther. Sau, mai degrabă, cum foarte bine afirmă Charles Du Bos în *Observații despre Goethe*, „Werther nu este un personaj, nu este o aventură, nu este o carte, ci este, în toată profunzimea sa, o situație umană fundamentală, este polul negativ față de chiar ceea ce împlinirea lui Goethe constituie polul pozitiv: Werther este subiectul, forța motrice sub presiune, care se consumă în lipsa obiectului". Dar fapta eroică, unică, a lui Goethe va fi fost, cum mai afirmă Du Bos, după Berdiaev*, aceea de a face să ajungă la obiectivitate orice subiectivitate a ființei sale, și în aceasta constă cea de-a doua fază, care trebuie să urmeze fazei inițiale, unde subiectul, subiectivitatea este cea care prevalează.

Astfel se definește relația, în același timp atît de intimă și atît de specifică, ce-l leagă pe Goethe de romantism. Pe de o parte, nu putem afirma în mod cert că Goethe este un romantic, pe de altă parte însă, și poate la modul mult mai profund, nu putem realmente contesta existența la el a componentelor romantice. Există un dinamism goetheean ce-și găsește, desigur, expresia sa cea mai completă în *Faust*

* Nicolai Berdiaev (1874-1948), filosof și eseist rus, care a trăit în ultima parte a vieții sale în Franța. Principale scrieri: *Cinci meditații asupra existenței* (1936) și *Spirit și realitate* (1943). (N. trad.) (Ș.M.)

şi care, în profunzime, comunică direct cu gîndirea romantică; dar acest dinamism nu se epuizează în sine, el este orientat parcă înspre constituirea operei de artă pe de o parte, a personalităţii ca operă de artă, pe de altă parte, şi nu cred că greşesc spunînd că neliniştea, înţeleasă în sensul său întru totul pozitiv, este precum un resort intern care face posibilă această constituire.

XI

Neliniştea la André Gide

Am încercat să arăt faptul că ar fi inexact sau, în orice caz, cu totul superficial să se pretindă că Goethe a ignorat neliniştea şi că aceasta lipseşte din opera sa. Adevărul este infinit mai complex. În aceste condiţii, nu vom putea subscrie fără rezerve la aprecierea formulată de André Gide asupra lui Goethe, în finalul traducerii ce a prefaţat teatrul lui Goethe în ediţia *Pléiade*: „În faţa măştii sale mortuare, unde peste atîta seninătate interioară pleoapele sale s-au închis pentru totdeauna, eu evoc măştile pustiite sau tragice şi dureroase ale lui Dante, Pascal, Beethoven, Nietzsche, Leopardi: vocea lor este cea mai fremătătoare... După ce Goethe a făcut tot ceea ce se putea face pe pămînt, vorbind despre renunţare vrea oare să ne dea de înţeles că braţele sale erau şi mai largi decît a fost îmbrăţişarea sa? Că el ar fi putut cuprinde mai mult? Sau întrebarea, de altfel gravă, n-ar fi cumva aceasta: a îmbrăţişat oare Goethe tot ceea ce este mai bun? Şi ce înseamnă cel mai bun pentru om, căruia nimic nu trebuie să-i fie preferat? Doar creştinilor le aparţine putinţa acestei prime şi supreme întrebări. Că aceasta nu a putut altera seninătatea lui Goethe, iată în mod precis ceea ce ne interesează pe noi aici. Iar Goethe nu ar mai putea fi Goethe dacă neliniştea sau suferinţa ar fi adăugat pateticul cîtorva riduri la calmul, dobîndit cu răbdare, al acestei admirabile efigii."

Dar chiar faptul că acest calm a fost „dobîndit cu răbdare" înseamnă îndeajuns că, dacă neliniștea a fost depășită, acest fapt s-a întîmplat mai degrabă în măsura în care neliniștea a fost alipită vieții și operei de artă. În această perspectivă, este deosebit de instructiv să comparăm un text precum *Elegia din Marienbad* cu ultimele scrieri ale lui Gide, unde nici o neliniște nu mai freamătă și care ne oferă spectacolul tulburător – aș zice, în ce mă privește, angoasant – al unui om căruia pare să-i fi fost dat, trebuie s-o spunem, să se elibereze nu numai de orice așteptare, ci și de orice fervoare. Voltaire, un Voltaire însă poate și mai cinic decît a fost autorul lui *Candide*, și mai degrabă decît autorul lui *Faust*, este cel care ne vine în minte privindu-l pe acest Gide al anilor '40.

Și totuși, dacă ne raportăm la scrierile sale de început, ce loc pare să ocupe aici neliniștea, neliniștea sub aproape toate formele și nuanțele sale? Nu mă gîndesc neapărat la *Caietele lui André Walter** și la amestecul de frămîntare și de religiozitate ce evidențiază această operă de tinerețe, asupra căreia Gide însuși trebuia să formuleze în 1930 o judecată atît de severă. El nu și-o renegă și este de acord cu ceea ce îi spun unii: că el se află aici, încă de pe acum, în întregime. Dar mai ales față de defectele sale este sensibil, față de metehnele sale, care deseori îl lasă descoperit, dar care uneori îl și trădează: „De ceea ce sufăr eu cel mai mult recitind *Caietele* este complezența față de mine însumi, în urma căreia fiecare frază rămîne ștearsă." Anumite texte din *Jurnal*, contemporane cu cele din *Caiete*, sînt poate mai profund semnificative. De pildă, cel datat 3 ianuarie 1892:

„Mă voi frămînta, oare, întotdeauna astfel, iar spiritul meu, Doamne, nu se va odihni de acum în nici o certi-

* *Les Cahiers d'André Walter* (1891), scriere de tinerețe a lui André Gide, este urmată de altele, precum *Paludes* (1895), *les Nourritures terrestres* (1897) sau *Prométhée mal enchaîné*, în care spiritul nonconformist al autorului cultivă, între altele, tema neliniștii. (N. trad.) (Ș.M.)

tudine? Precum un bolnav în patul său, care se întoarce de pe o parte pe alta pentru a-şi găsi somnul, de dimineaţa pînă seara eu mă neliniştesc; şi chiar şi noaptea neliniştea mă trezeşte. Mă neliniştesc, fiindcă nu ştiu cine voi fi. Nu ştiu nici chiar cine vreau să fiu; ştiu bine însă că trebuie să aleg. Aş vrea să umblu pe drumuri sigure sau chiar numai acolo unde mi-aş fi dorit să merg. Însă nu ştiu; eu nu ştiu ceea ce trebuie să vreau. Simt în mine o mie de posibilităţi; dar nu pot să nu mă rezum la a nu vrea să fiu decît una singură dintre ele. Şi mă înspăimînt în fiecare clipă, la fiecare cuvînt pe care îl scriu, la fiecare gest pe care îl fac, de a mă gîndi că aceasta este o linie în plus, de neşters, care se fixează; pe figura mea, o figură ezitantă, impersonală, o figură laşă, deoarece eu nu am ştiut să aleg şi să o delimitez în mod demn."

Observăm în mod clar aici că neliniştea este legată, simultan, de sentimentul posibilului, de necesitatea unei alegeri care riscă să-l mutileze pe cel care o face, şi, fără îndoială, de teama ca acest sacrificiu inevitabil să nu opereze, într-un fel, asupra lui însuşi în condiţii impure, ce nu răspund exigenţei celei mai profunde a fiinţei – această exigenţă care ea însăşi poate fi atît de greu concepută.

O însemnare din 10 octombrie 1893 ni-l va arăta pe Gide începînd să-şi mai numească dorinţele drept tentaţii, încetînd să mai reziste acestora şi, dimpotrivă, încercînd să le urmeze: „Abandonarea de sine mi s-a părut o înţelepciune superioară: mi se părea că voi găsi în acest fapt cel mai mare profit pentru fiinţa mea. Aceasta era, o ştiu foarte bine, un egoism încă, dar unul mai nou, ciudat şi care satisfăcea în mine mai multe forţe. Îmi menţin acest cuvînt: a satisface aceste forţe, aceasta era în acest moment morala mea. Şi apoi, eu nu mai voiam moralităţi, eu voiam să trăiesc la modul intens."

Apare aici ceea ce va constitui imoralismul gidian, imoralism care de altfel va încerca în nenumărate cazuri să se prezinte ca o morală superioară, o morală care, în anumite momente, chiar va pretinde, într-un mod cu totul para-

doxal, să regăsească creştinismul autentic, un creştinism nemascat şi nealterat prin dogme şi prin teologie.

„Necesitatea opţiunii mi-a fost întotdeauna intolerabilă, citim la începutul cărţii a patra din *Nourritures terrestres*; a opta mi se părea nu atît a alege, cît mai ales a respinge ceea ce eu nu alegeam." „A opta, înseamnă a renunţa pentru totdeauna, pentru nicicînd, la întreg restul – şi cantitatea mare a acestui rest rămînea preferabilă oricărei unităţi. De aici îmi vine, de altfel, puţin din această aversiune pentru orice *posesiune* pămînteană; frica de a nu o mai poseda, de îndată, decît pe aceasta."

Ne aflăm aici, cred, în chiar miezul a ceea ce a fost neliniştea gidiană: ea este, înainte de toate, nu insatisfacţia, ci refuzul satisfacţiei. Căci acest lucru implică întotdeauna o anumită mulţumire faţă de ceea ce avem şi, prin aceasta, într-un fel, chiar o aservire la *a avea*. În aceasta rezidă în fapt, mi se pare, evident printr-o iluzie pe care nu ne este foarte greu s-o punem în lumină, ideea că Gide a putut crede atîta timp că a rămas un discipol, desigur heterodox, însă oricum un discipol, al lui Christos. El nu a ştiut să vadă sau nu a vrut să înţeleagă că etica clipei, care multă vreme a fost a sa, se leagă mai degrabă de hedonismul voluptos al unui Omar Khayyam* decît de morala Evangheliei.

Cu toate acestea, în prezenţa unei personalităţi atît de complexe precum aceasta, ne vom interzice, în mod cert, orice simplificări, orice schematisme ce ar implica necunoaşterea a chiar acestei complexităţi. Nu ar fi doar absurd, ar fi nedrept să vrem să subestimăm importanţa rolului pe care l-a jucat Dostoievski, într-o anumită epocă, în gîndirea lui Gide; şi, pe de altă parte, instantaneismul din *Fructele pămîntului* este cu totul străin universului lui Dostoievski, voi adăuga chiar că este incompatibil cu ceea ce Unamuno** a numit sentimentul tragic al vieţii – şi nu

* Omar Khayyam (Umar Kheyyam) (1025-1122), poet persan, adept al mişcării spirituale sufi din mistica musulmană. Principala sa operă este *Rubaiiat* (Catrene). (N. trad.) (F.B.)

** Miguel de Unamuno (1864-1936), scriitor spaniol, opera sa cea mai cunoscută este *Sentimentul tragic al vieţii*. (N. trad.) (F.B.)

putem deloc să susţinem că acest sentiment ar fi fost pur şi simplu străin autorului din *Poarta strîmtă*. Însuşi textul din care am citat la începutul acestui studiu, demonstrează îndeajuns că Gide, în cea mai mare parte a vieţii sale, a resimţit cel puţin un respect autentic – şi poate că e vorba aici chiar de un sentiment mai înflăcărat, mai călduros decît respectul – pentru cîţiva dintre cei mai mari reprezentanţi ai conştiinţei tragice: un Pascal sau un Dostoievski, de pildă. În această ultimă perspectivă, ar trebui spus, cred, că neliniştea la Gide, cel puţin în anumite momente – firește, momente pe care ne stă în putinţă să le localizăm – a luat caracterul unei angoase autentice. Textul esenţial este, în acest sens, scrierea intimă pe care a intitulat-o *Num quid et tu?*, pe care trebuie de altfel să o completăm cu o pagină esenţială din *File* şi, de asemenea, cu cartea consacrată de Gide lui Dostoievski.

Dacă reuşim să uităm ceea ce a fost ultima perioadă din viaţa lui Gide, ceea ce eu aş fi înclinat să numesc cu regret un fel de mumificare interioară despre care ultimele sale jurnale stau drept mărturie, nu vom putea citi fără emoţie pagina ce urmează şi care este datată 16 iunie 1916:

„Nu mai ştiu nici să mă rog, nici chiar să-l ascult pe Dumnezeu. Dacă, poate, îmi vorbeşte, nu-l aud. Iată-mă cu totul indiferent la vocea sa. Şi totuşi disprețuiesc înţelepciunea *mea* şi, în lipsa bucuriei ce mi-o dă El, orice altă bucurie îmi este luată."

„Doamne, dacă Tu trebuie să mă ajuţi, ce aştepţi? Eu nu pot doar singur. Eu nu pot.

Toate imaginile Tale, pe care le simţeam în mine, se întunecă. Este timpul să vii.

Ah! Nu lăsa răul în inima mea să-Ţi ia locul! Nu te lăsa deposedat, Doamne! Dacă Te retragi complet, el se instalează. Ah, nu mă confunda întrutotul cu el! Nu îl iubesc într-atît, Te asigur. Aminteşte-ţi că te-am putut iubi."

O însemnare din 19 septembrie 1916 este şi mai patetică:

„Eu sînt înecatul care-şi pierde curajul şi nu se mai apără decît fără vlagă. Cele trei chemări au acelaşi sunet: este tim-

pul. Este deja timpul. Nu mai este timp. Într-o aşa măsură, că nu le mai disting pe una de cealaltă şi că sună deja cea de-a treia chemare, pe cînd eu credeam că este încă prima.

Dacă aş putea măcar să povestesc această dramă, să-l înfăţişez pe Satan după ce a posedat o fiinţă, slujindu-se de ea, acţionînd prin ea asupra altuia..."

Şi încă aceasta: „Luam de bun tot ceea ce era încheiat. Prin măsură, credeam că stăpînesc răul; şi tocmai prin această moderaţie, dimpotrivă, Răul mă lua în posesie."

„Nefericit, mai scria el în 3 octombrie, este cel care pretinde să unească în tine cerul şi infernul. Nu i te poţi oferi lui Dumnezeu decît în întregime."

Cu toate că, fapt neîndoielnic, Gide şi-a renegat apoi astfel de gînduri, este esenţial să se ştie că el le-a putut concepe; şi încă este prea puţin spus: căci nu este vorba doar de o idee, ci şi de o experienţă, intimă şi tragică, o experienţă pe care, în condiţii ce rămîn a fi lămurite, trebuia să se fixeze, mai tîrziu, în uitare. Dar există poate puţine exemple în viaţa marilor spirite de acest fel în care opţiunea, libera alegere să apară într-un mod la fel de evident. Mie îmi este perfect clar că Gide, desigur în mare parte sub presiunea a ceea ce nu era la începuturile sale, dar a devenit mai tîrziu, o fatalitate sexuală, a optat în mod liber împotriva lui Dumnezeu. Şi în acest sens Gide din ultima perioadă, cel din *Oedip* şi *Teseu* vine, într-un fel, să se alipească acelui Sartre din *Muştele**.

* Nu este exclus ca textul marcelian, prin această peroraţie oarecum frapantă, să ne sugereze în subtext identificarea binomului Gide-Sartre cu acel „Prinţ al Muştelor" care în demonologie este cunoscut sub numele de Belzebut. (N. trad.) (F.B.)

XII

Neliniştea în lumea de azi

Am terminat cu inventarul, de altfel cu totul incomplet, al formelor pe care le-au îmbrăcat neliniştea şi angoasa la marile spirite, a căror gîndire nu ne poate lăsa indiferenţi, chiar dacă nu obţine adeziunea noastră.

E necesar însă să recunoaştem că noi înşine trebuie să luăm o poziţie pentru momentul actual. Adaug că situaţia prezentă ne obligă să expunem problemele în termeni care nu mai sînt deloc aceiaşi cu cei în care le-au formulat predecesorii noştri. Aş vrea să semnalez aici în ce mi se pare a consta o atare transformare.

Indiferent că avem sau nu dreptate de a interpreta într-un sens optimist faptul că marile probleme, cele mai concrete, se pun azi la scară planetară, este însă în afara oricărei îndoieli că această lărgire a cîmpului de interpretare prezintă pentru problema ce ne preocupă o importanţă primordială. Cu mult peste ceea ce n-au putut face oamenii secolului al XIX-lea, azi ne vedem obligaţi să ne întrebăm asupra viitorului umanităţii, mai exact spus asupra semnificaţiei ce poate sau nu să fie ataşată aventurii umane, considerată în întregul său. Ecoul a ceea ce se întîmplă în anumite puncte nevralgice ale spaţiului terestru, asupra destinului speciei întregi, nu mai poate fi contestat decît de către cei care încearcă să se amăgească de bună-

voie. Desigur, cel puţin de două mii de ani, n-au lipsit spirite ponderate care au luat pe cont propriu fraza lui Terenţiu: „Consider că nimic din ceea ce este omenesc n-ar putea să-mi fie străin." Dar această aserţiune nu oferea decît o semnificaţie morală şi, la urma urmei, ideală. Astăzi ea trebuie înţeleasă la modul exact şi vizează întregul nostru destin, vreau să spun destinul fiecăruia dintre noi. Fiecare dintre noi este chemat să-şi dea seama că viaţa sa personală poate fi bulversată, de la un capăt la altul, ca urmare a evenimentelor ce se derulează într-o parte a lumii, unde nu am pus niciodată piciorul şi despre care ne-am format poate imaginea cea mai vagă. În privinţa aceasta, afacerea coreeană* constituie o dată care, în ciuda aparenţelor, nu este, fără îndoială, mai puţin critică decît războiul civil spaniol**, acesta din urmă avînd să marcheze, cu siguranţă, o etapă majoră în istoria contemporană, deoarece, începînd de aici, s-a tins spre o ştergere a distincţiei între război civil şi război internaţional.

Care sînt consecinţele acestei stări de lucruri, în ceea ce ţine de nelinişte? Se pare că fiecare dintre noi trebuie să renunţe la a-şi mai alcătui, în propria-i realitate, o mică lume protejată, o mică lume închisă între nişte hotare a căror etanşeitate ar fi asigurată printr-un ansamblu de precauţii de tot felul. Nu vreau, desigur, să spun că iluzia de a trăi într-o asemenea lume a dispărut întru totul, în Franţa sau în ţările învecinate. Chiar şi acolo unde persistă, aceasta este zdruncinată şi subminată. Nimeni, de acum înainte, nu poate fi cu totul protejat împotriva unei anumite frămîntări, unei anumite nelinişti care corespunde acestui şoc. Tot ceea ce putem spune este că, acolo unde această frămîntare e resimţită, de regulă este în mod greşit sau poate chiar deloc interpretată. Nu ne-am înşela prea

* Prima ediţie a *Omului problematic* a apărut în 1955 la Aubier-Montaigne. Gabriel Marcel face referinţă la războiul din Coreea (1950-1953). (N. trad.) (F.B.)

** Războiul civil spaniol a avut loc între anii 1936-1939. (N. trad.) (F.B.)

mult, deşi această afirmaţie trebuie nuanţată, spunînd că într-o anumită perspectivă puseul comunist traduce, într-o manieră de altfel unilaterală, apăsarea pe care o exercită asupra lumii existenţelor închise şi răsfrînte în ele însele, o altă lume, pe cale încă de a se naşte, dar care se pare că va trebui să se constituie în antagonism cu cea a vieţii particulare. Nu este vorba, de altminteri, de a ne abandona fie unor profeţii, fie chiar unei aprecieri privitor la ceea ce va însemna această lume. Să observăm, de altfel, că, pînă la un anumit punct, ea a prins deja formă, însă în condiţii care fac loc unor contestări aproape nesfîrşite: în starea actuală a lucrurilor, această lume participă, în acelaşi timp, la ordinea faptului, la ceea ce este proiect şi chiar la ceea ce constituie mit. Această existenţă hibridă este de altfel, în mare parte, datorată presiunii pe care o exercită pretutindeni.

Trebuie, prin urmare, să adăugăm imediat că ceea ce tocmai am afirmat se aplică nu doar, în mod exclusiv, lumii sovietice sau pe cale de sovietizare, ci şi, chiar dacă într-un fel oarecum diferit, lumii americane sau pe cale de a se americaniza. Şi aici, deşi, strict vorbind, pe un plan mai mult economic şi mai puţin ideologic, ne aflăm în faţa unei lumi ce se prezintă, în mod esenţial, ca o întreprindere, unii vor zice chiar un imperialism, iar acest cuvînt nu poate fi cu totul îndepărtat, chiar dacă atrage după sine cîteva rezerve. Să spunem, mai degrabă, că acesta nu poate fi folosit în cele două cazuri cu aceeaşi rigoare, deoarece aici se referă mai ales la dobîndirea unei clientele mondiale, pe cînd în celălalt caz el se aplică la instaurarea, la scară planetară, a unui acelaşi mod de a trăi şi de a gîndi.

Dar ceea ce mi se pare esenţial pentru subiectul nostru este faptul că, în ciuda diferenţelor, există între sovietism şi americanism o intimă convergenţă, căci şi aici şi acolo descoperim pretenţia, oricît de exorbitantă ar fi aceasta, de a institui peste tot o stare de lucruri ce tinde să resoarbă neliniştea sau angoasa. Dacă vrem să reflectăm mai mult

asupra acestui fapt, vom observa că există şi într-o parte şi în cealaltă o singură şi o aceeaşi ortodoxie, care nu se poate acomoda neliniştii şi care merge chiar pînă la a o trata ca justiţiabilă pentru anumite comportări al căror caracter diferă, de altfel, în funcţie de un lagăr sau altul luat în discuţie.

În spaţiul american, psihanaliza este nu doar admisă, ci şi încurajată şi răspîndită la maximum; în cel sovietic, dimpotrivă, ea este exclusă, cel puţin în mod provizoriu şi pentru raţiuni doctrinare. Ne putem îndoi, de altminteri, de faptul că ostracismul ce apasă asupra acesteia va fi definitiv şi aş fi tentat să mă întreb dacă acest lucru nu corespunde cumva unei erori de interpretare, însă nu voi mai insista asupra acestui punct.

Pentru ceea ce putem numi psihologia americană oficială, neliniştea este, totodată, o dezordine şi indiciul unei dezordini încă şi mai profunde ce pare a se situa tocmai la frontiera dintre individual şi social. Vom stabili în principiu că neliniştea reproduce un adevărat viciu de funcţionare, faţă de care psihanalistul este *aprioric* sigur că poate să-i localizeze originea; la limită, nu există o aşa de mare diferenţă între acesta şi mecanical care este chemat să se pronunţe asupra cauzelor unei anume nereguli privind funcţionarea unui motor, de pildă. Ne punem pe noi înşine în mîinile psihanalistului, precum încredinţăm maşina mecanicului. Este evident că o filosofie a comportamentului (behaviorism*), pentru care ceea ce noi numim viaţă interioară nu este decît o iluzie sau un fel de nebulozitate inconsistentă, este cu necesitate constrînsă să minimalizeze această diferenţă.

Cum să nu observăm însă, pe de altă parte, că, într-o lume în care materialismul marxist a triumfat, acesta este, la urma urmei, de asemenea o filosofie a comportamen-

* Teorie psihologică elaborată în SUA, în jurul anului 1913, care se fondează pe studiul obiectiv, global al comportamentului şi care refuză datele introspecţiei. (N. trad.) (Ş.M.)

tului şi a adaptării care trebuie, inevitabil, să triumfe. Tot ceea ce putem spune este că tratamentul la care îl vom supune, în acest caz, pe omul neliniştit sau anxios va prezenta, fără înconjur, un caracter mai punitiv. Personal însă, aş fi înclinat să cred că aici există, în ultimă analiză, o uşoară nuanţă, menită poate să se şteargă în anii următori, dacă un război sau o revoluţie nu va veni să contrarieze consolidarea unui regim sau altul.

Iată-ne deci, în aparenţă, foarte departe de consideraţiile la care am văzut că s-au angajat un Kierkegaard sau Nietzsche, ba chiar un Heidegger. În ceea ce-l priveşte pe Sartre, nu mi se pare cu totul sigur că ceea ce eu am numit o etică a dezinvolturii n-ar fi menită a se transforma, prin cel mai singular paradox, într-o filosofie a condiţionării. Punînd peste tot libertatea, Sartre, fără să-şi dea seama, ajunge poate în cele din urmă să o suprime.

Apare însă foarte clar faptul că întrebarea esenţială, întrebare de altminteri mai uşor de formulat decît să-i răspunzi, este aceea de a şti dacă trebuie sau nu să-i atribuim neliniştii o valoare pozitivă. Spun neliniştii, nu angoasei. Am putut vedea în dese rînduri că, în ultimă analiză, noi nu putem nici să le identificăm, nici să stabilim între ele o linie de demarcaţie precisă. Dar ceea ce am putut constata, de asemenea, este că, dacă putem vorbi de o fecunditate în cazul neliniştii, pare mult mai dificil să ne exprimăm în acelaşi mod în privinţa angoasei. Voi reveni, de altfel, asupra acestui punct în finalul studiului nostru. Să ne întrebăm însă, acum, în numele cărui postulat putem fi împinşi spre a trata neliniştea, oricare ar fi aceasta, ca un dat patologic.

Să observăm, în plus, că această condamnare nu va mai fi susţinută astăzi, precum în cazul celor vechi, în numele unei morale aristocratice a impasibilităţii, ci într-o perspectivă bio-sociologică, cea a eficacităţii. Vom pleca de la acest fapt, judecat ca incontestabil, că o fiinţă pradă neliniştii nu se află în condiţiile ce i-ar permite unui mun-

citor oarecare să dea un randament satisfăcător. Pentru a se achita onorabil de sarcină, oricare ar fi ea, trebuie ca el să poată să i se consacre din toată inima. Dar acest lucru este tocmai ceea ce neliniştea nu-i permite. Dintr-un punct de vedere psiho-patologic vom spune că acest fapt este ceva analog unei schizofrenii în devenire. Aceasta din urmă antrenează mai ales consecinţe, foarte precise, în ceea ce priveşte atitudinea în faţa morţii. A te preocupa de moarte, a medita asupra ei şi asupra semnificaţiilor sale, acest lucru va fi privit ca fapt al unei conştiinţe morbide. Mi s-a povestit, acum cîţiva ani, că o doamnă americană, care vizita Europa împreună cu fiica sa, murind în timpul traversării oceanului, prietenii pe care tînăra fată şi i-a făcut cu această ocazie n-au încetat să o convingă să danseze cu ei, pentru a-i alunga gîndurile triste, gîndurile morbide pe care această moarte risca să le dezvolte în ea. Acele *funeral-parlours*, în care exista obiceiul de a expune corpul defuncţilor din clasa înstărită, agreabil împodobite, într-o atmosferă de lux, în sunetele unei orchestre ce cîntă Ceaikovski sau Rahmaninov, corespund unor preocupări întru totul asemănătoare. E vorba de a nu-i posomorî pe cei vii şi, pentru aceasta, fie de a refula, fie de a farda anumite realităţi sinistre, a căror conştientizare ar risca să-i redea mai puţin apţi vieţii. Fapt curios, avem aici un fel de redare parodică şi grotescă a faimoasei teoreme a lui Spinoza, conform căreia „nu există nimic la care oamenii trebuie să se gîndească mai puţin decît la moarte".

Într-un climat moral marxist, o atitudine în fond comparabilă se va prezenta totuşi sub un aspect destul de diferit. Amestecul de jazz şi de sentimentalitate dezgustătoare, care ne produce în mod legitim oroare, privind anumite obiceiuri americane, lipseşte cu siguranţă. Ceea ce tinde să se instaureze este o mentalitate conform căreia o fiinţă care şi-a îndeplinit obligaţia, care şi-a exercitat funcţia, trebuie să lase locul, fără angoasă, bă chiar fără tristeţe, celor care sînt chemaţi să-i succeadă, pentru a

aduce, la rîndul lor, o contribuţie la edificarea noii societăţi. Neliniştea va fi privită aici mai ales ca un fel de reziduu de credinţe infantile, burgheze şi în cele din urmă nesănătoase, de care poporul nu mai are nevoie, de vreme ce este emancipat.

Aş adăuga faptul că, începînd din momentul în care omul este considerat ca o simplă unitate de funcţionare, această concepţie apare ca perfect logică şi absolut convingătoare. Totul este de a şti dacă ea poate fi efectiv acceptată.

Concluzie

Pentru a şti, în definitiv, ce trebuie să gîndim despre neliniştе, se cuvine să ne întrebăm dacă fiinţa umană poate fi privită ca simplă unitate de funcţionare. Nimeni nu va putea contesta într-adevăr faptul că, dacă acceptăm această perspectivă, neliniştea, chiar şi cea mai acută, trebuie să fie privită ca un defect sau ca fiind legată de un defect. Tocmai am spus *chiar şi cea mai acută*; dar trebuie imediat adăugat că un asemenea mod de exprimare implică o ierarhie a valorilor, al căror principiu nu poate fi descoperit decît în afara oricărei referinţe la o funcţionare oarecare.

Am încercat să arăt, cu multă vreme în urmă, într-un text ce a fost reeditat acum cîţiva ani, că într-o lume în care funcţionalul triumfă pe toate planurile sensul fiinţei este aproape inevitabil uzat. Am să citez cîteva rînduri din acest text: „Este, spuneam eu, o impresie de înăbuşitoare tristeţe ceea ce se degajă dintr-o lume axată pe funcţiune. Este suficient să evocăm imaginea dezolantă a pensionarului, ca şi aceea, evident conexă, a acestor duminici citadine în care trecătorii dau senzaţia de a fi pensionarii vieţii... Nu este însă doar tristeţea acestui spectacol, pentru cel care îl priveşte, ci şi surda, intolerabila indispoziţie resimţită de cel care se vede redus la a trăi ca şi cum s-ar confunda efectiv cu funcţiile sale; iar această indispoziţie ajunge să demonstreze că este o eroare sau un abuz cumplit de interpretare pe care o ordine socială, din ce în ce mai

inumană, şi o filosofie la fel de inumană, tind să le înrădăcineze în minţi lipsite de apărare. Viaţa într-o lume axată pe ideea de funcţiune, mai spuneam, este expusă disperării, fiindcă, în realitate, această lume este goală, pentru că sună gol; dacă ea rezistă disperării este doar în măsura în care funcţionează, în sînul acestei existenţe şi în favoarea ei, anumite forţe secrete pe care nu este în stare să le gîndească sau să le găsească...".

Fiinţa care se află angajată în această lume de funcţiuni, indiferent că e vorba de funcţiuni organice, psihologice, profesionale sau sociale, în cel mai larg sens, încearcă în adîncul ei nevoia de a avea *fiinţă*, adică de a nu se reduce la un joc de aparenţe succesive şi inconsistente sau, pentru a relua celebra expresie a lui Shakespeare, „la o istorie povestită de către un idiot".

Cred însă că pot stabili, în principiu, că neliniştea şi aspiraţia la fiinţă sînt astăzi strîns legate. Poate că nu a fost întotdeauna astfel. Mă gîndesc la civilizaţiile de tip sacral, precum Franţa secolului al XIII-lea unde valorile fundamentale, impunînd structura însăşi a instituţiilor, erau încă valori religioase. Acest lucru poate ridica, de altminteri, obiecţii de ordin istoric şi poate că ar fi mai înţelept să ne mărginim aici la o formulare ipotetică; am spune astfel: admiţînd că o civilizaţie de tip sacral este posibilă, se pare că aceasta nu implică legătura dintre nelinişte şi sensul fiinţei care, dimpotrivă, apare acolo unde, ca şi în lumea noastră, valorile esenţiale se prezintă ca obiect de contestaţie. Voi observa în plus că statele totalitare ne prezintă o falsificare înfiorătoare a civilizaţiilor de tip sacral; neliniştea, am văzut, este proscrisă aici şi uneori persecutată; într-o civilizaţie sacrală însă ea nu s-ar putea ivi mai mult decît ar putea apărea norii deasupra unei ţări în care domină un climat uscat şi însorit.

În această perspectivă, putem destul de bine să discernem ce judecată se cuvine să formulăm asupra neliniştii. Să nu mergem cu totul pînă la a afirma că ea este

bună în sine şi mai ales să nu spunem acest lucru despre angoasă. S-ar putea ajunge, în acest caz, la un diletantism pe care, în ce mă priveşte, îl contest în mod categoric. Ceea ce este însă clar este, în primul rînd, că absenţa neliniştii, în afară poate doar de cazul omului sfînt, constituie un simptom grav. Dacă fac excepţie de cazul sfîntului, este pentru că acolo unde credinţa este absolută se pare că există imunizare împotriva neliniştii. Acest lucru nu este, cu toate acestea, decît în parte adevărat: mai întîi, deoarece nu există, desigur, credinţă care să nu cunoască anumite eclipse şi, de asemenea, mai ales pentru că sfîntul nu-şi apare sieşi ca un sfînt, sfinţenia nu poate fi recunoscută decît de Biserică sau de către o posteritate ce îndeplineşte rolul Bisericii. Dar umilinţa, care este unul din atributele sfîntului, nu poate exista fără o anumită neliniştе îndreptată spre sine. Putem să generalizăm: un suflet căruia oricare neliniştе de sine îi este străină este un suflet sclerozat.

Nu putem deloc contesta faptul că, pentru fiecare dintre noi, motivele de-a fi neliniştit în sine sînt considerabil sporite în perioada contemporană. În lumina psihanalizei sau a ceea ce numim psihologia abisală, vom recunoaşte că nu sîntem edificaţi asupra fiinţei noastre intime şi asupra posibilităţilor noastre.

De altfel, acelaşi lucru se întîmplă în ce-i priveşte pe alţii, cel puţin în măsura în care îi mai considerăm ca obiecte de cunoaştere. Să remarcăm, e-adevărat, că atunci cînd este vorba de cei apropiaţi, de cei cu care întreţinem relaţii intime şi cînd, din acest fapt, ne revine o responsabilitate, atunci este îndoielnic că vom avea, nu spun puterea, dar dreptul de a adopta atitudinea strict obiectivă a celui care caută pur şi simplu să cunoască. Aceasta nu vrea să însemne că vom fi obligaţi să ignorăm adevărata natură a celor apropiaţi nouă sau că ne vom complace într-o oarecare iluzie, oricare ar fi ea. Acest lucru semnifică, în modul cel mai simplu, aşa cum extraordinar l-a înţeles creştinismul, că relaţiile depăşesc în acest caz planul

inteligenței pure și că, dacă situația ar fi fost alta, noțiunea însăși de responsabilitate ar fi fost golită de sens. Să nu deducem din aceasta că neliniștea poate fi aici eliminată, ci mai degrabă că ea trebuie să se transforme într-o dispoziție activă care participă la credință; mă gîndesc, de exemplu, la neliniștea pe care fiecare dintre noi o poate resimți în fața dezvoltării fizice și morale a copiilor săi. Aș vrea însă să adaug că în nici un caz credința nu poate să fie concepută într-un sens chietist, ea trebuie, dimpotrivă, să suscite precum o invenție continuă, ceea ce nu se întîmplă atunci cînd neliniștea devine angoasă, căci angoasa, orice am spune – și voi mai insista asupra acestui fapt, în final – nu poate decît să-l paralizeze pe cel care o resimte, mai ales cînd se complace în ea.

Aceste considerații se aplică într-o largă măsură neliniștii în măsura în care aceasta vizează evenimentele exterioare. Atunci cînd evocăm posibilitățile catastrofale ce par să ne închidă orizontul, angoasa poate să pară inevitabilă și, aș adăuga, aproape că se confundă cu frica. Este tocmai frica ce ne guvernează la gîndul mașinăriilor monstruoase ce pot distruge mîine tot ceea ce constituie rațiunile noastre de a trăi. Dacă această frică se interiorizează în neliniște, acest lucru se întîmplă, cred, în măsura în care fiecare dintre noi are sentimentul obscur că ar fi putut împiedica un cataclism ce își trage originea chiar din om și avem cu toții o responsabilitate imponderabilă față de evenimentul de care ne temem. Acest sentiment nu trebuie, de altminteri, în mod artificial intensificat. Mă gîndesc doar că fiecare din noi ar trebui să vegheze, în modul cel mai strict, atît cît este posibil, la faptul de a nu spune sau de a nu face nimic care să contribuie la creșterea posibilităților unui conflict. Din nefericire, experiența ne învață că există un anumit pacifism fundamentat pe iluzii, care de fapt se manifestă în favoarea violenței, și aceasta am văzut-o încă de pe vremea hitlerismului. Poate că numai impunîndu-ne tot timpul să vedem realitatea actuală

într-o lumină adevărată, adică într-un mod cît se poate de obiectiv, doar astfel vom putea lupta în modul cel mai adecvat pentru pace. E un fapt clar că echivocul, că ambiguitatea întreţinută servesc întotdeauna planurilor puterilor conflictuale; iar contrariul este adevărul unei anumite lucidităţi temerare.

Nu voi omite, pe de altă parte, să amintesc că există un alt plan, cel al credinţei, al speranţei şi al milei, cel al rugăciunii, care este poate singurul în care putem să slujim pacea, instaurînd-o mai întîi în noi înşine. Tot ceea ce am văzut însă în exemplele anterioare, ne arată că şi pe acest plan neliniştea poate fi nu evitată, ci doar învinsă. Am să fiu şi mai explicit, chiar dacă am să-i îndepărtez pe anumiţi cititori de-ai mei. În chiar timpul în care ne luptăm pentru pace, prin mijloace omeneşti, noi sîntem totuşi obligaţi de a ne asigura, cred eu, într-un mod mai lăuntric, de realitatea lumii invizibile. Şi acest lucru mă readuce la ceea ce am semnalat deja. Neliniştea pozitivă, cea care prezintă în sine o valoare, este dispoziţia ce ne permite să ne eliberăm din menghina în care ne strînge viaţa cotidiană, cu miile de griji care sfîrşesc prin a ascunde realităţile adevărate; această neliniște este un principiu de depăşire, este un drum pe care sîntem obligaţi să-l suim pentru a accede la pacea adevărată, la cea pe care nici o dictatură, nici un imperialism nu are puterea s-o tulbure, căci, în sensul cel mai exact, pacea nu este a lumii acesteia, şi trebuie să credem că despre această din urmă pace cei puternici n-ar putea să aibă nici cea mai mică idee. Am spus neliniște, n-am spus angoasă, deoarece, dincolo de orice raţionament, sînt convins că m-aş înscrie altfel eu însumi, pe nedrept, împotriva afirmaţiilor kierkegaardiene: mi se pare că angoasa este întotdeauna un rău, fiindcă este, la urma urmei, închisă în ea însăşi şi, în acelaşi timp, pentru că aceasta riscă, am văzut foarte clar, să dea naştere unui fel de plăcere sadică – pe care este şi nu este necesar să o observăm aici, după unii psihanalişti – ceva precum manifestarea nevoii de autopedepsire.

După opinia mea, şi nu o spun fără ezitare, filosofiile existenţei fundamentate pe angoasă sînt depăşite, iar temerea că ele duc spre un impas este mare. Dacă ele se vor putea reactualiza, aceasta va fi, sînt convins, printr-o meditaţie asupra speranţei şi asupra bucuriei; am spus *bucurie*, nu am spus satisfacţie, căci aceasta din urmă nu-l vizează decît pe *a avea* şi este, fără îndoială, legată de ceea ce este în noi cel mai perisabil. Dar bucuria, oricum am gîndi-o, nu exclude neliniştea, aşa cum am văzut-o mai cu seamă definindu-se la Sfîntul Augustin, căci ea este, în cele din urmă, aspiraţia de la un mai-puţin-a-fi spre un mai-mult-a-fi* şi este posibil ca aceasta să nu-şi poată găsi punctul final decît dincolo de marginile strîmte între care se desfăşoară existenţa noastră aparentă, într-o contemplaţie iubitoare ce nu poate fi decît o participare. Dacă omul este în mod esenţial un călător este pentru că el se află *în drum*, cum spune unul dintre personajele mele din *Emisarul***, „spre un sfîrşit despre care putem spune, în acelaşi timp şi în mod contradictoriu, că-l vede şi că nu-l vede". Dar tocmai neliniştea este cea care se constituie precum un resort intern al acestei dezvoltări şi, orice ar spune cei care în numele unui ideal tehnocratic pretind să o proscrie, omul nu poate să piardă acest imbold fără a se imobiliza şi fără a muri. Evident, ne vom da cu plăcere acordul asupra faptului că, este adevărat, însuşi progresul tehnic presupune o anumită stimulare de acest ordin, iar acest lucru este incontestabil. Ceea ce vrem însă să reamintim, în numele unei exigenţe mai înalte, este că progresul tehnic, oricare ar fi el, nu pote fi suficient în sine şi degenerează într-un joc derizoriu, dacă nu rămîne legat de afir-

* În franceză: *l'aspiration d'un moins-être vers un plus-être*. Gabriel Marcel este preocupat de această temă a omului în permanentă metamorfoză: celebra sa operă, *Homo Viator* (Omul Călător) apare în 1944 la editura Aubier. (N.trad.) (F.B.)

** Una dintre piesele de teatru ale lui Gabriel Marcel apărută la Ed. Plon, în 1949, an în care Gabriel Marcel primeşte Marele Premiu pentru literatură al Academiei Franceze. (N.trad.) (Ş.M.)

marea unei autorităţi a milei ce asigură, în condiţii de altfel cît se poate de imperfect reprezentabile, această unitate a tuturor în toţi, prin care ceea ce teologia creştină numeşte „corp mistic“ ne oferă singura noţiune susceptibilă de a ne satisface din plin, voi spune chiar de a ne potoli setea.

Cuprins

Notă asupra traducerii / 5

Prima parte
Omul problematic / 7

Partea a doua
Neliniştea umană / 55
I. Neliniște. Anxietate. Angoasă / 57
II. Omul neliniştit ca propriul său călău / 62
III. Neliniştea condamnată de către înţelepţi / 68
IV. Neliniştea în perspectiva evanghelică / 73
V. Neliniştea la Sfîntul Augustin / 79
VI. Neliniştea la Pascal / 85
VII. De la Pascal la Kierkegaard / 91
VIII. De la Kierkegaard la Nietzsche şi Heidegger/ 97
IX. De la Heidegger la Sartre / 103
X. Goethe şi neliniştea învinsă / 109
XI. Neliniştea la André Gide / 116
XII. Neliniştea în lumea de azi / 122

Concluzie / 129

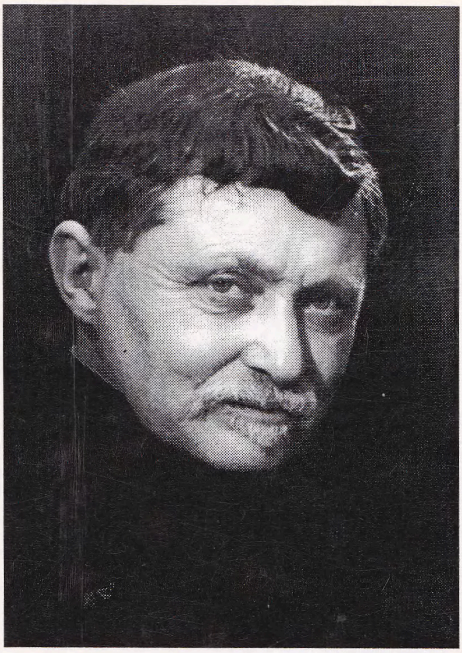

Foto: Jean Marie Marcel

„.... se pare că omul, dacă avem în vedere evoluția sa istorică și sociologică așa cum s-a desfășurat ea în ultimele două secole, a pierdut referința sa divină. Moartea lui Dumnezeu, în sensul exact pe care Nietzsche l-a dat acestor cuvinte, nu ar fi oare la originea faptului că omul a devenit pentru el însuși o întrebare fără răspuns?"

ISBN 973-9279-07-4

18000